

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

PINTÉR JUDIT NÓRA

A NEM MÚLÓ JELEN: TRAUMA ÉS NOSZTALGIA

Filozófiai Doktori Iskola
Kelemen János, a Doktori Iskola vezetője
Esztétika Program
Radnóti Sándor, a Program vezetője

A bizottság tagjai és tudományos fokozatuk:

Bacsó Béla, DSc.
Erős Ferenc, DSc.
Ullmann Tamás, PhD.
Kőváry Zoltán, PhD.
Pintér Tibor, PhD.

A témavezető és tudományos fokozata: Sajó Sándor, PhD.

Budapest, 2011

Tartalomjegyzék

<i>Bevezetés</i>	4
<i>I. Pszichoanalitikus és fenomenológiai alapok</i>	8
Tudattalan-tudatelőttés-tudatos	8
Emlékezet	14
Fenomenológiai tudattalan	17
Fantázia	21
Harmonizált értelmezések	24
<i>II. Trauma</i>	33
Trauma és tapasztalat	34
Trauma a pszichoanalízisben	37
A trauma fenomenológiája	42
A hétköznapi élet traumái	47
Trauma és esztétikai tapasztalat	56
Fenséges és katarzis	57
Romantikus előképek	65
Túlélés és jóvátétel	71
Az orwelli túlélő	72
Külső és belső valóság	79
Bosszú, szégyen és megbocsátás	81
Értelmezés mint jóvátétel	88
<i>III. Nostalgia</i>	91
Otthonosság	91
Nosztosz - Algosz	95
Vágy és gyász	98
A tudattalanul konstruált emlékezet – a megtalált idő	103

Kiazmatikus emlékezet	108
A kimerevített idő.....	112
<i>IV. A kertészi életírás.....</i>	<i>118</i>
„Soha túl nem élt túlélésem”	118
„A koncentrációs táborok boldogsága”	122
„A golyóstoll az én ásóm”	125
A fenséges etikája	133
<i>V. Következtetések</i>	<i>137</i>
Trauma és nosztalgia	137
Traumatizált és tudattalan identitás	140
<i>Irodalomjegyzék.....</i>	<i>144</i>

Bevezetés

„The past is never dead. It's not even past.”

Faulkner: Requiem for a Nun

A dolgozat arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan működik a traumatikus illetve nosztalgikus emlékezet, hogyan vannak hatással jelenükre ezen élményeink, és hogyan határozzák meg a szubjektum identitását. A munka kérdésfeltevéseit két fenomenén, a traumán és a nosztalgián keresztül vizsgálja, amelyek eminens példái annak, hogy a múlt sok tekintetben nem múltként, hanem jelen-karakterüként adódik a szubjektum számára. A vizsgálódáshoz a fenomenológia és a pszichoanalízis módszerében találtuk meg a leginkább plasztikus fogalmi keretet, továbbá példáinkat a holokauszt történelmi és esztétikai tapasztalatából, illetve irodalmi műalkotásokból merítjük.

A traumát és a nosztalgiát fenomenológiai elemzésnek vetjük alá, bizonyos pontokon a freudi pszichoanalízis fogalomtárát segítségül hívva. A munka foglalkozik a fenomenek idővel és emlékezettel való viszonyával, jelentésváltozásával, fogalomtörténetével. A traumát elhelyezi a hétköznapi és esztétikai tapasztalatok viszonylatában, és megvizsgálja, hogy mennyiben bír a hétköznapi és az esztétikai tapasztalatoktól eltérő struktúrával. A vizsgálódás során folytonosan felszínre kerül a trauma és a nosztalgia személyes identitáshoz való viszonya, amelyre vonatkozóan ki fog derülni, hogy identitásunk fontos elemei nem elbeszélhetők, sőt nem is tudatosak számunkra.

A dolgozat szemlélete részben pszichológiai, amely egyrészt a disszerens képzettségéből, másrészt a tárgyalt téma pszichológiai jellegéből következik. A traumát bár lényegileg fenomenológiai módszerekkel igyekszem leírni, és példáimat traumátúlélők szépirodalmi-, életrajzi munkáiból és visszaemlékezéseiből merítem, ugyanakkor sok ponton támaszkodom a trauma freudi és modern pszichológiai elméleteire, hiszen akkor válhat a legtermékenyebbé a kutatás, ha ötvözi a tudományterületek különféle megközelítési módjait. A téma egyik megalapozó fogalma a tudattalan, amelyet a pszichoanalízis felől nézve a második topológia értelmében használok, azaz mint jelzőt és nem, mint főnevet, illetve fenomenológia értelemben, mint a tapasztalat láthatatlan

„alaprajzára” tekintek. A transzcendentális fenomenológia lényegi kérdése, hogy a tudatosban hogyan képes megjelenni valami tudattalan, anélkül, hogy alárendelődné a tudatosnak, a dolgozat többek közt ennek a problémának ered a nyomába.

Nem feltételezek tehát egy kézzelfogható tudattalant, egy birodalmat, amely topológiaiilag körbefogná a többi lélekrészt, azonban a tudattalant, mint leíró fogalmat mind szakmai gyakorlatom, mind a vizsgált téma hosszas tanulmányozására építve feltételezem. Azaz feltételezek olyan folyamatokat, amelyek tudattalanul mennek végbe, ugyanakkor jelentőst hatást gyakorolnak a szubjektum életére. Ehhez a szemlélethez jól kidolgozott, hasznos és konstruktív fogalomtárat nyújt a pszichoanalízis, amelynek megközelítését megpróbálom minél közelebb hozni a fenomenológia ilyen irányú törekvéseihez, alapvetően Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Tengelyi László, Rudolf Bernet és Ullmann Tamás munkáira támaszkodva.

Az első fejezet megalapozza a további vizsgálódásokat, ehhez áttekinti a tudattalan, az idő, az emlékezet és a fantázia fogalmainak pszichoanalitikus és fenomenológiai megközelítéseit és ezek harmonizált értelmezésére törekszik, azaz egy közös elméleti keret kialakítására, amelyben a két tudományterület fogalmai kiegészítik egymást, referálnak egymásra. A husserli fenomenológia egyik alapvető vizsgálódási területe az időtudat, ahogyan a freudi pszichoanalízis központi problémája is a múlthoz való tudatos és tudattalan viszony. A fenomenológia számára termékenyű tett pszichoanalitikus tudattalan-fogalom fontos szerepet játszik annak megértésében, hogy milyen módon tud élő maradni a szubjektum számára a trauma illetve a nosztalgia emléke.

A második fejezet a traumával foglalkozik. A dolgozat tapasztalatot, a gadameri hermeneutika szűkebb értelmében, valamely önmagunkról való tudás megszerzéséként fogja fel, tehát egy olyan folyamatként, amely során magunkról tanulunk. A munka beemeli a pszichológiában, illetve a pszichoanalízisben használt fogalmát a traumának a tapasztalatról való filozófiai gondolkodásba. Felfejtjük a baleseti sebészettől a pszichoanalízis által átvett trauma fogalom filozófiai és esztétikai gyökereit, és azokon keresztül a traumával való megküzdés lehetséges útjait keressük. Analóg esztétikai tapasztalatként megvizsgáljuk Burke és Kant fenséges fogalmát illetve a katarzist, amelyeket érdemes összevetni a traumatikus tapasztalattal. Választ keresünk a kérdésre, hogy miért maradhat meg a fenséges az esztétika birodalmában, illetve mennyiben lehetne a trauma a fenséges tapasztalatának egzisztenciális párja. Foglalkozunk továbbá a trauma

német romantikabeli megjelenésével, majd a fejezet utolsó részében a trauma reprezentációjának kérdésével és jóvátétel problémájával foglalkozunk, Hannah Arendt, Vladimir Jankélévich, Jacques Derrida, Julia Kristeva és Heller Ágnes nyomán. Kiindulópontunk a holokauszt-irodalmak köre, eminens példánk Kertész Imre *Sorstalanság* című regénye, emellett azonban más irodalmi művek, esszék és önéletrások is az elemzés tárgyát szolgálják, mint például Jean Améry, Primo Lévi, Tadeusz Borowski, Viktor Frankl és Bruno Bettelheim művei. Itt a vizsgálódás homlokterébe a traumatizációt szorosan kísérő problémák kerülnek, mint bosszú, jóvátétel, megbocsátás és ezek viszonya az eredeti kérdésföltevéshez: a trauma értelmezhetőségéhez és az emlékezethez, identitáshoz való viszonyához.

A harmadik fejezet a nosztalgiával foglalkozik. A nosztalgia témájához szolgáló bevezető az otthonosság fogalmának meghatározása, és annak kimutatása, hogy az otthonosság fenoménje milyen szerepet játszik a nosztalgia kialakulásában. Történetileg áttekintjük a nosztalgia fogalmának kialakulását, majd fenomenológiai és pszichoanalitikus keretben megvizsgáljuk a nosztalgia különböző aspektusait: mint hiányt, vágyat, érzést és hangulatot. Majd a nosztalgia konstruált jellegével és az emlékezethez való viszonyával foglalkozunk: arra vagyunk kíváncsiak, hogy mennyiben tekinthető a nosztalgia fenomenológiai és pszichoanalitikus értelemben „normál” emlékezeti működésnek, illetve mennyiben mutat saját struktúrát. Ez vezet el a nosztalgia narratív identitással való kapcsolatához, illetve a nosztalgiában rejlő tudattalan momentumok vizsgálatához. Fenomenológiai keretben mutatjuk ki a nosztalgia kiazmatikus, multimodális jellegét. A vizsgálódás irodalmi alapjául Proust regényfolyama, *Az eltűnt idő nyomában*, illetve Merleau-Ponty és Deleuze Proust-elemzései szolgálnak.

A negyedik fejezet Kertész Imre munkásságával foglalkozik. A regényeken, az esszéken és a naplókön keresztül vizsgáljuk a trauma és a nosztalgia összefonódását, a túlélés problematikusságát és a trauma megfogalmazhatóságának, esztétizálhatóságának kérdését. A kertészi szövegkorpusz alapján foglalkozunk az esztétikai-etikai-pszichológiai dimenziójának összefonódásával. Mivel kiindulópontunk a trauma és annak reprezentációja, megkerülhetetlen vonatkoztatási pontunk a kertészi „pszichológiai” *ars poetica*, miszerint Kertésznek az írás „önterápia”.

Végül a két fenomén összehasonlító elemzésére kerül sor. Eredményeink alapján a trauma és a nosztalgia személyes identitáshoz való viszonyát vizsgáljuk, és arra a kérdésre

keressük a választ, hogy központi fogalmaink mennyiben identitásépítők, illetve -rombolók. A narratív identitás ricoeuri koncepciójának kiegészítéseként megfogalmazzuk a traumatizált és a tudattalan identitás koncepcióját, amelyek az identitás nem reflektált, de mégis a szubjektum életére lényegi befolyással bíró rétegeinek természetrajzát próbálják körvonalazni.

Szeretnék köszönetet mondani azoknak, akik szellemi jelenlétükkel támogatták munkámat: Jim Tuckernek, Sajó Sándornak, Bartók Imrének, Erős Ferencnek és Takács Ádámnak.

I. Pszichoanalitikus és fenomenológiai alapok

A fejezet a témánk szempontjából alapvető fogalmakat definiálja, továbbá a két elméleti keret, a pszichoanalízis és a fenomenológia által eltérően használt fogalmakat (tudattalan, emlékezet, fantázia) harmonizálni igyekszik, hogy egy közös vonatkoztatási rendszert hozzunk létre központi fogalmaink vizsgálatához. Mind a trauma, mind a nosztalgia tárgyalásakor lényegi kiindulópontunk az idő szubjektív tapasztalata, azaz, ahogyan múltbéli élményeink emlékezetünkben adódnak számunkra, így magának a tudatnak az időben való léte is. Látni fogjuk, hogy a trauma és a nosztalgia sajátos időszámítást nyit meg, amely eltér a „hétköznapi” emlékekre való emlékeztéstől. Mind traumánkra, mind nosztalgiánkra való emlékezetünk ugyanis kiszakít aktuális időnkől és a múlt felülírja, de legjobb esetben is mélyen átszínezi a jelen idejét és helyét – a jelen egész valóságát.

Tudattalan-tudatelőttés-tudatos

Husserl és Freud egyaránt Brentano tanítványai voltak, aki a tudatot úgy határozza meg, mint intencionális reprezentációk egységes kapcsolatát, prereflektív belső tudat kísérletében.¹ Azonban sem Husserl, sem Freud nem állt meg ennél a meghatározásánál. Freud a tudattalan ösztönös hajtóerőkben gyökerező eredetét kereste, továbbá arra próbált rájönni, hogy a libidó hogyan képes korai emléknymokok és különféle reprezentációkat megszállni, így érve el a tudatosság szintjét; Husserl pedig részletes vizsgálódásokat folytatott a tudat különféle intencionális aktusai körében, továbbá felvázolta a tudatos világkonstitúciót megalapozó tudattalan, preaffektív mező körvonalait.

Érdemes a pszichoanalízis tudattalan-felfogásának tanulmányozásával kezdeni, és megvizsgálni, hogyan válhat termékennyé a fogalom a fenomenológia számára, majd megvizsgálni a fenomenológia saját tudattalan-elméletét.² Freud szerint a tudatosság a lelkinék „nem lényege, csupán egy minősége”, és még csak nem is állandó minősége. A lelki önmagában tudattalan, a tudatosság rendkívül „tünékeny állapot” – ami tudatos, csak

¹ Brentano, Franz Clemens. 1973. *Psychology from an Empirical Standpoint*. London, Routledge and Kegan Paul; New York, Humanities Press. 47.

² Az alábbiakban áttekintjük a pszichoanalízis témánkat érintő főbb fogalmait, azonban mivel a freudi rendszer csak mint elméleti keret érdekes számunkra, nem célunk a fogalmak bemutatásán túl azok mélyreható, rendszerszerű értelmezése.

egy pillanatra az. A tudatos folyamatok nem alkotnak hézagmentes, önmagukban teljes sorokat, így a tudattalan tartalmak a tudatos folyamatok hézagaiban reprezentálódhatnak: illogikus gondolatsorokban, elfelejtésekben, álmokban – a tudatosság által ugyanakkor utólag megközelíthető folyamatokban. Továbbá az is nyilvánvaló, hogy sok lelki jelenség egymástól teljesen függetlenül is létezhet egymás mellett, akár egymással ellentmondásban, inkonzisztenciában. Ennek a megfigyelésétől jut el Freud ahhoz az elképzeléshez, hogy léteznie kell olyan párhuzamos, kísérő jelenségeknek, amelyek valamilyen szinten magyarázni, vagy részben akár előidézni képesek a megfigyelhető, illetve tudatos pszichés jelenségeket.

„A tudattalan a tulajdonképpeni lelki valóság, amelynek belső természete számunkra ugyanúgy ismeretlen, mint a külvilág valósága, s a tudat adatai révén ugyanolyan tökéletlenül nyilvánul meg előttünk, mint a külvilág az érzékszervek adatai révén” – írja Freud az álmfejtésben.³ Azonban a tudatosságra, mint egyetlen lámpásra tekint, amely a lelki élet sötétjében világítani képes. A pszichoanalízis feladata eszerint, hogy a tudattalan folyamatokat tudatossá alakítsa, és ez által kitöltse a tudatos észlelés hézagait.

A tudattalan olyan pszichikus hely, amelyet nem úgy kell elképzelni, mint egy második vagy idegen tudatot, hanem mint különféle tartalmak, mechanizmusok rendszerét, írja Freud. Nincs benne idő és okság, a pszichikus energiák viszonylag szabadon áramolnak benne. Lényegi tézise, hogy minden elfojtott tudattalan, de nem minden, ami tudattalan elfojtott. Tehát a tudattalan tele van olyan tartalmakkal is, amelyeket nem elfojtottunk, hanem például öröklött lelki képződmények vagy a gyermekkor maradványai. *Az elfojtás azonban tudattalanban való megőrzés lényegi módja.*

A freudi rendszerben a tudattalan tartalmai az ösztönképviseltek. Az ösztön a testi és a pszichikai határán áll, önmagában, ösztönként azonban sosem lehet a tudat tárgya, az ösztön nem tudatképes, sőt a tudattalanban is csak képzeteken keresztül van jelen. A tudattalan képzetek fantáziákban, olyan képzeletbeli jelenetekben öltenek testet, amelyekhez hozzátapad az ösztöntörekvés – azaz valamilyen *vágy*. Tárgyalt témáink szempontjából, a pszichoanalitikus magyarázó rendszerben a vágy szintjéig ásunk le, a vágy fogalmát használjuk. Tehát bár Freud képzetekről beszél, a fenomenológiai szemlélet mintájára a fantáziaképek, a fantázia tárgyai felfoghatók olyan „belső értelemként”,

³ Freud, Sigmund. 1993. *Álmfejtés*. Budapest, Helikon. 424.

amelyek a szubjektum számára kitüntetett jelentéssel és jelentőséggel bírnak, és amely felé törekszik, amire vágyik. Ezt hivatott kifejezni a lacani *das Ding*, amiről a későbbiekben még több szót ejtünk.

A tudattalannak ugyanúgy, mint a tudatnak, „megszállási energiái” vannak. Az ösztöntartalmak az ösztönenergia, a libidó erőteljes megszállása alatt állnak, ezért megpróbálnak vissza- vagy bejutni a tudatba illetve cselekvésben kifejeződni, hogy kielégüljenek. Amíg a libidó „megszállva tart” egy tárgyat, képzetet, emléket, testtájat stb., addig a lelki szerkezet bizonyos értelemben oda van kötve az adott tárgyhoz, „ki van neki szolgáltatva”. Tehát vannak olyan múltban gyökerező események, érzelmek vagy vágyak, amely tudattalanul nagyon is foglalkoztatnak minket, azaz „össze vagyunk kötve velük”, azonban a tudat számára ez az összeköttetés nem, vagy csupán részben, vagy éppen utólag, valamilyen módosult formában érzékelhető. Pszichoanalitikus megfogalmazásban: a libidó levezetése, a kielégülés legtöbbször csak kompromisszum képződés révén lehetséges, miután a tudatelőttes cenzúrája átalakította a vágyból eredő tudattalanban megszállt képzeteket. A tudatelőttes képzetek pedig a verbális nyelvhez, a szóképzetekhez kapcsolódnak, tehát a szimbolikus rendhez tartoznak, így a vágyak verbális, (vagy az álmokban verbális kifejezésébe burkolt) kifejezése alapvető útja a tudattalan képzetek levezetődésének, azaz cenzúrázott, tudatos képzetként való megjelenésüknek.

A pszichoanalitikus rendszerben az emléknymok különböző rendszerekben tartósan megőrződnek, azonban csak megszállás hatására válnak aktívvá. Ezek a rendszerek a tudattalan és a tudatelőttes, ahol az inger tartós nyomokká változik. Leíró szinten ugyan minden emlérendszer tudattalan, azonban mégis különbség van a topográfiai értelemben vett tudatelőttes és a tudattalan rendszer által tárolt emlékek kezelésében. A tudatelőttes emlékei bizonyos szabályok mentén előhívhatók, a tudattalan tartalmai azonban tudattalan formájukban nem tudatképesek.⁴ „Emlékeink magánvalóan nem tudatosak. Tudatosá tehetők ugyan, de kétségtelen, hogy tudattalan állapotukban fejtik ki összes hatásukat. Amit jellemnek nevezünk, az végső soron benyomásaink emlékezetnyomain alapul, és éppen azok, amelyek a legerősebben hatottak ránk, a legkorábbiak, szinte soha nem válnak

⁴ Freud mindazonáltal több emlékezeti rendszert különböztet meg az időrend, az asszociációs láncok kapcsolata és a tudat számára való hozzáférhetőség alapján.

tudatossá.”⁵ A jellem és az identitás rokon fogalmak, a jellem voltaképpen identitásunk viselkedéses felülete, s ezek a fenti leírás értelmében a tudattalan által uralt folyamatokból gyökereznek. Tehát az *identitás alapjait jelentős részben tudattalan emlékek formálják*. Ez alapján egyfajta *tudattalan identitásról* beszélhetünk, szemben a ricoeuri narratív identitás elmélettel, amelyben szintén az emlékek által szőtt történeteink alkotják az identitást, azonban ezekre az emlékekre Ricoeur tudatosként tekint. A narratív és tudattalan identitás problémája a dolgozat során többször felszínre kerül, részletesebben az utolsó fejezetben tárgyaljuk majd, miután kimutattuk, hogy a trauma és a nosztalgia hogyan járul hozzá az identitás különféle „szintjeinek”, dimenzióinak kialakulásához.

Egy emlékkép szubjektum számára való „valóságossága” kapcsán Freud azon az állásponton van, hogy az álomban az érzékelés képeinek hallucinatorikus elevenségét el tudjuk érni, azonban a szándékos visszaemlékezésben nem,⁶ tehát az emlékezet soha nem bírhat az álmokra jellemző elevenséggel. Látni fogjuk azonban, hogy a trauma és a nosztalgia esetében a múltbeli emlékképek sokkal élénkebbnek és lényegesen reálisabbnak tűnnek, mint egy „normál” emlékkép. Sőt, szubjektív valóságosságuk tulajdonképpen képes felülmúlni az egyén aktuális „valóságát”, azaz jelenbeli környezete percepcióját, és helyette a trauma illetve a nosztalgia múltja „válik jelenre”, elevenedik meg.

A tudattalan és a tudatelőttel mellett a pszichoanalízisben a harmadik topológiai rendszer a tudat, amely felfogja az észlelés ingereit, de semmit nem őriz meg belőlük, önmagában semmilyen emlékezettel nem bír, „nincs emlékezőtehetsége”.⁷ Ezt Freud a következőképpen magyarázza: „nehezen hihetjük azonban, hogy az ingerület állandó nyomai létrejönnének az észlelés-tudat rendszerben is. Ha ezek mindig tudatosak maradnának, úgy ez hamarosan korlátozná a rendszer alkalmasságát új ingerek befogadására; ha viszont megfordítva, ugyanott tudattalanokká válnának, akkor azon feladat előtt állnánk, hogy a tudattalan folyamatok létezését egy olyan rendszerben kellene megmagyaráznunk, amelynek működését másfelől a tudat jelenségei kísérik.”⁸

A tudat harmóniáját veszélyeztető ingerekre a tudatelőttel-tudatos rendszer elfojtással reagál, amely „sokkal könnyebben megy végbe emlékeken, mint észleléseken”.⁹ Mivel

⁵ Freud, *Álomfejtés*. 376.

⁶ I. m. 378.

⁷ Freud, *Álomfejtés*. 375, 426.

⁸ Idézi Laplanche, J. Pontalis, J.-B. 1994. *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai. 136.

⁹ Freud, *Álomfejtés*. 427.

nem szándékozom a pszichoanalitikus elmélet ökonómiai szintjére kiterjeszteni az elemzést, itt elég csak annyit megjegyezni, hogy a fenti megállapításra az a magyarázat, hogy Freud szerint az észlelés sokkal erősebb ingerület, mint az emlékezés, így az elfojtása is nagyobb energiát igényel. Ezzel összefüggésben mondja továbbá azt is Freud, hogy ha „az emlékek újból tudatossá lesznek, nincs érzéki minőségük, vagy ha van, csak igen csekély az észleléshez képeset”.¹⁰ Tehát fenomenológiai megközelítésben egy „gyengített, kvázi-észlelésről” beszélhetünk az emlékezet kapcsán.

Azt tehát láthatjuk, hogy a tudatelőtt-tudatos rendszer előtt lényegében két lehetőség áll egy múltbeli eseménnyel kapcsolatban: *emlékezés* vagy *elfojtás*, amely utóbbi változatos formákban nyilvánulhat meg. Ilyen például maga az *elfelejtés* – az analízisben ugyanis koránt sem esetleges, hogy mit felejtünk el és mire emlékezünk. Szintén az elfojtás terméke az *ismétlés*, amely az emlékezés *helyett* történik, ugyanakkor részben mégis az emlékezet torz, patológus formájának tekinthető: a szubjektum ugyanis nem *emlékezik* arra, amit elfojtott, hanem cselekvésben ismétli meg. Tehát *nem az emlékezetben reprodukálja, hanem a cselekvésben*. Ráadásul anélkül ismétli, hogy tudná, hogy valójában ismételi. Például a páciens, aki ahelyett, hogy emlékezne arra, hogy lázadt a szülői tekintély ellen, ugyanezzel az attitűddel fordul környezete és a terápiában az orvosa felé. Ez az ismétlés tehát nem tudatos, hanem kényszer hajtja, és nem egyszerű felismerni, hogy a szubjektum tulajdonképpen ilyen módon, ilyen kerülő úton „emlékezik arra, amit elfojtott.”¹¹ Tehát látható, hogy a normál emlékezés helyett elfojtott „emlékek” szintén felszínre kerülnek, azonban nem a tudatos kontroll, azaz aktív előhívás hatására, hanem tudattalan kényszer hatására, passzívan. Ez a különbségtétel mind a nosztalgia, mind a trauma kapcsán lényegi jelentőségű lesz.

Az elfojtást ugyanakkor – Derridával – hívhatjuk a tudattalan emlékezetének. Ebből a perspektívából viszont maga az elfojtás, akárcsak az általa előidézett ismétlés és elfelejtés az emlékezet, a *tudattalan emlékezet* egy formájaként tűnik fel. A különbség ezen emlékezeti formák között tehát az archívum természetében, az archiválás módjában, illetve az előhívás módjában és lehetőségeiben van.

¹⁰ Freud, *Álomfejtés*. 375.

¹¹ Freud, S. 1914. Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II). In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, 145-156.

Amíg a lelki szerkezet első topográfiájában a tudattalan még egy önálló entitást jelöl, addig *leíró értelemben* a tudattalan egyaránt jellemzi a második topográfiája mindhárom résztvevőjét: az ösztön ént, az ént és a felettes ént. Az én elhárító mechanizmusai például, amellyel igyekszik nem tudomást venni az őt veszélyeztető vagy zavaró ingerekről, és amelyeket elfojtás néven szoktunk emlegetni, mind tudattalanul zajlanak. Azonban az ösztön énből eredő ismétlési kényszer is tudattalan, és a felettes én által indukált bűnérzet szintén működhet tudattalanul. A tudattalannak ez a leíró értelme nyit utat a fenomenológiával való közös nyelv kialakítására.

Emlékezet

A fenomenológia a tudat élményeinek a vizsgálata. Alapfogalma az intencionalitás, amely közvetlen viszony tudat és tárgy között. Az intencionális viszony „nem leképezés, azaz a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belső szférában”, hanem értelemadás.¹² Ez a megközelítés teszi lehetővé azt a belátást, hogy egészen másként lehet értelmes ugyanazon érzetadottságokkal bíró tárgy ugyanazon ember számára, attól függően, hogy mikor, milyen körülmények között néz rá. A fenomenológia annak megragadására törekszik, hogy közvetlen átélésben milyen az adott élmény: az adott *fenomén*, amely fogalom éppen azért lényeges, mert megkülönbözteti a *tárgy* fogalmától, amely már eleve feltételez egy külső nézőpontot, amelyből a tárgy egészlegesen, objektíve, azaz nem „számomra megjelenőként” tematizálható. Tehát a fenomenológia visszanyúl a „tárgyasító reflexió előtti közvetlenségbe”.¹³ Ráadásul intencionális aktusról akkor is értelmes beszélni, ha nem létezik az a tárgy, amelyre az intencionáló tudat irányul, tehát beszélhetünk tárgy nélküli képzetekről, például a fantázia teremtményei ilyenek.

Nem csupán a pszichoanalízis tekinti úgy, hogy a hiába történt valami a múltban, attól még koránt sem biztos, hogy valóban múltként adódik, s nem pedig a jelennel összefonódva, bár természetesen a múlt egésze össze van fonódva a jelennel – azonban nem mindegy, hogy a jelen vagy a múlt hangsúlyosabb-e a szubjektum számára. Ahogy látni fogjuk, a múlt jelen-karaktere meghatározóan jelen van a trauma és a nosztalgia fenoménjében.

Már Augustinus beszámol arról a tapasztalatról, hogy a jelen a múltba és a jövőbe kiterjedtként éljük meg.¹⁴ Bergson az *Anyag és emlékezetben*¹⁵ a múltról úgy ír, mint ami a jelenben folytonosan jelen van, minduntalan betolakodik a jelenbe, még ha nem is vagyunk tudatában. Bergson a lelki élet idejére így nem valami egyneműként tekint, hiszen minden emlék, érzet és asszociáció hat egymásra, „minden pillanat magában foglalja az egész múltat”.

¹² Ullmann, Tamás. 2010. *A láthatatlan forma*. Budapest, L'Harmattan, 146.

¹³ I.m. 153.

¹⁴ Augustinus. 1982. *Vallomások*, Budapest, Gondolat, 372.

¹⁵ Bergson, Henri. 1911. *Matter and Memory*. London, George Allen and Unwin.

A husserli fenomenológia egyik alapvető vizsgálódási területe az időtudat, amely megalapozza a többi tudati működést. Az észlelésnél mindig működésben van az időtudat, az idő állandóan folyó szintézise nélkül semmilyen tárgy-szintézis nem lehetséges. Az időszintézis valójában mindig egyben valamilyen tárgynak is a szintézise – „invariáns forma”, szemben a különféle változó és váltakozó tartalmakkal. Az ön- és világtapasztalat tehát egy áramló, folytonosan módosuló tudatfolyam számára konstituálódik. Husserl az időelőadásokban Brentano elméletéből indul ki, azonban azt az „időképzet pszichológiai elméletének” nevezi és felteszi a kérdést, hogy az elmúlt valóban a fantázia módusában jelenik-e meg, ahogyan Brentano állítja.¹⁶ Husserl a saját elemzését a dallam-észlelésen keresztül vezeti le, azt vizsgálja, ahogyan a dallam a tudatfolyamban konstituálódik. Az áramló tudatfolyamban nem csupán a most-pillanat van jelen észlelésszerűen, hanem a múlt is: nem csak a mindenkori mostban fellépő ösbenyomás (*Urimpression*), hanem a múltra irányuló retenció és a jövőre irányuló protenció is az észleléshez, a tág értelemben vett jelenhez tartozik. Az idő tehát nem most-pontok lineáris soraként képzelhető el. A kitágult jelen, vagy „eredeti időmező”¹⁷ azt jelenti, hogy a korábbi most-pontok nem tűnnek el nyomtalanul. A dallamészleléskor soha nem áll elő olyan pillanat, hogy kizárólag egyetlen hang lenne adva, mert akkor nem dallamot érzelnénk, hanem pusztán egyes hangokat, anélkül, hogy ezek egységgé, dallammá állnának össze.

Husserl kettős intencionalitásról beszél, amely egyrészt jelenti a „keresztintencionalitást”, amely a tudat mindenkori tárgyra irányulása, ami „merőleges” a tudatfolyamra; másrészt a „hosszintencionalitást”, amely a tudatnak azon képessége, hogy az egyik aktuális tudat folyamatos módosulásokon keresztül átmegy egy másik aktuális tudatba. Ez tulajdonképpen a tudat önmagára irányulása, tehát a tudat protenciók és retenciók sorozata révén hozza létre saját egységét.

Husserl továbbá az észleléshez tartozó retenciót megkülönbözteti a visszaemlékezéstől, amely már a reprodukciván felidézhető múltra vonatkozik. A retenció az elsődleges emlékezet, amely tehát nem a múlt, hanem a jelen fázisához tartozik. A bennünket érő mindenkori „ösbenyomás” pillanatát, azaz a mindenkori mostot retenciók és protenciók: a még emlékezetünkben tartott múlt és a már előre várt jövő holdudvara veszi körül,¹⁸ és ez

¹⁶ Husserl, Edmund. 2002. *Előadások az időről*. Budapest, Atlantisz. 26-27.

¹⁷ I. m. 39.

¹⁸ Husserl, Edmund. Hua, X.

a folytonosan módosuló szerkezet alkotja a jelen. Husserl korai időelőadásokban arra jut, hogy a retenció a bennünket érő mindenkori ősbenyomást folytonos módosítással átalakítja ugyan, ám így átalakítva egyszersmind meg is őrzi, és ekként az egyéni élethez tartozó egész múltat hozzáférhetővé teszi a reproductív felidézés, a visszaemlékezés számára, amely mindig megjelenítés avagy re-rezentáció (*Vergegenwärtigung*) révén lehet jelen. A retencionális múlt ily módon a felidézett múlt lehetőség-feltétele. Ha a múlt nem maradna meg retencionálisan, akkor felidézni sem lehetne.

„A <felfakadási pont>, mellyel az időben tartó tárgy <létrejötte> elkezdődik, egy ősbenyomás [...] Az adott hang-most folytonosan elmúlttá változik át, [...] egy mindig új hang-most váltja fel folytonosan a módosulásba átmenőt”,¹⁹ amely egy egyre távolabbi múltba <húzódik vissza>, alámerül, s ebben „az alámerülésben még <megtartom>, egy <retencióban> birtoklom”.²⁰ A retenciót Husserl úgy jellemzi, mint egy „a mindenkori észleléshez kapcsolódó üstökös csóva”,²¹ amely semmilyen tárgyiságot nem hoz létre, csupán megtartja a tudatban az éppen elmúltat és az „éppen-elmúltság karakterét üti rá”.²² Ezzel szemben a visszaemlékezés originálisan konstituált, újra-létrehozó, benne „a reprezentációk kontinuumában az időtárgy újra teljesen felépül, mintegy újra észleljük, ám éppenséggel csak <mintegy>. Az egész folyamat az észlelés-folyamat módosulása, annak minden fázisával és rétegével, beleértve a retenciókat is: ám minden a reproductív módosulás indexét kapja.”²³ Tehát a visszaemlékezésben „az idői jelen felidézett, reprezentált jelen, és ugyanígy a múlt felidézett, reprezentált, ám nem valóságosan jelenlegi”.²⁴ A visszaemlékezés reprezentálja a tárgyat, „mintegy képben állítja a szemünk elé, még ha nem is pontosan a tulajdonképpeni képtudat módján”.²⁵

¹⁹ Husserl, *Előadások az időről*, 41.

²⁰ I. m. 36

²¹ I. m. 48.

²² I. m. 49.

²³ I. m. 50.

²⁴ I. m. 49.

²⁵ I. m. 54.

Fenomenológiai tudattalan

A bernai kéziratok időelemzése azonban új megvilágításba helyezi az idő problémáját, amelyben a protenciók szerepe megerősödik.²⁶ Ez röviden úgy foglalható össze, hogy „elvárások nem csak a mostban vannak, hanem már minden egyes múlttá vált mostban is voltak. Vagyis a jelen pillanat formálódása nem csak az aktuális benyomástól függ, hanem az elmúlt mostok elvárásaitól is”.²⁷ Tehát a jelen felfogható egykori elvárások betöltődéseként, vagy legalábbis olyanként, amelyet „a korábbi elvárások legalább annyira meghatároznak, mint az aktuális benyomás”. Ez a megközelítés igen közel viszi a fenomenológiát a pszichoanalízishez, amennyiben elfogadjuk, hogy a múlt elvárásai meghatározzák a jelen észleléseit és értelemadásait. Ez a közeledés azzal válik még kifejezettebbé, amikor Husserl a fenomenológia tudattalan elméletét is idekötí. Az „éltudat” (*Kantenbewusstsein*) fogalma azt hivatott kifejezni, hogy „a retencionális és protencionális szövedékből nem jut minden betöltődéshez, és ezáltal nem válik minden tudatossá”.²⁸ Tehát az élhez nem tartozó elemek nem válnak fenomenálissá, azaz nem jelennek meg a tudatos észlelés számára, azonban szervezik, előfeszítik, kijelölik a mindenkor jelen tapasztalati terét, irányait, tendenciáit. Ahogy Ullmann megjegyzi, Husserl igyekszik elkerülni a tudattalan fogalmát, ezért inkább „ételenről”, az észlelésben jelenlévő „preaffektív” elemekről vagy „passzív intencionalitásról” beszél, azonban eljön a pillanat, amikor kénytelen-kelletlen ráfanyalodik a fogalomra: „nem szükséges mondanom, hogy ezeknek az itt végrehajtott megfontolásoknak egy híres címkét is adhatunk, a <tudattalan>, fogalmát”.²⁹

A tudattalan folyamatok preaffektíven, prereflexíven mennek végbe. „Nem pusztán a tárgyak gyakorolnak affektív hatást, hanem maguk a tárgyak is affektív erők és ellenerők bonyolult szövedékének hatására jelennek meg éppen ilyen tárgyként és általában: tárgyként”, azonban ez a preaffektív egységképződés nem is hozzáférhető, nem tárgyvá tehető a tudat számára, hiszen ez annak az elemi folyamatnak a sajátja, amelynek során végül egy fenomén affektív egységként megjelenik a tudat számára.

²⁶ Husserl, E. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Hua XXXIII.) Dordrecht-Boston-London, Kluwer. 2001.

²⁷ Ullmann, A *láthatatlan forma*, 206.

²⁸ I. m. 216.

²⁹ Hua XI. 154. Idézi Ullmann, A *láthatatlan forma*, 242.

Husserlnél szintén megjelenik egyfajta ösztönton, azonban a freudival ellentétben az ösztönök a tudatos világkonstitúció nyugalmas alapszövedékét jelentik. Az ösztönintencionalitás „a legradikálisabb módon” tagol és összeköt „a legelembb illeszkedések” tekintetében, és a „legalapvetőbb módon meghatározza a világra való nyitottságunkat”,³⁰ de nem szemben állva a tudatos valóságérzékeléssel, hanem megalapozva azt. Az ösztön a passzív szintézisek formáló elve, amely tudattalanul mint egy „passzív háttér”³¹ van jelen. Ullmann megfogalmazásában a fenomenológiai értelemben vett tudattalan az a „láthatatlan forma”, amely „a megjelenő tapasztalat meg nem jelenő alaprajzolatát adja”.³² Ez a jellemzés ugyanakkor csupán részben ellentéte a freudi tudattalan leírásának, hiszen bár ez utóbbi jellemzően felforgatja a szubjektum világhoz és önmagához való viszonyát, ugyanakkor tartalmazza avagy kijelöli ezen viszony csomópontjait.

A késői írásokban a jelenbeli és múltbeli én egymással való azonossága már korántsem magától értetődő.³³ „Tulajdon múltbeli létem különböző jelenekben a mindenkori jelen elevenen ható horizontjától függően más és más színben tűnik fel előttem, más szemléleti tartalmat hordoz, s más és más olyan horizontba illeszkedik bele, amely a jelen függvényében nyílik meg és marad fenn.”³⁴ Tehát a visszaemlékezés retroaktív, így a kontinuum modifikáció gondolatát ki kell egészíteni a „retroaktív konstitúcióéval”. Fink is hangsúlyozza, hogy a múlt csupán a mindenkori jelen viszonylatában tűnik fel akként, ami „Az emlékezés világának olyan jelentéssége van, amely nem önmagától illeti meg, hanem csupán az aktuális én jelen szituációjából nő ki.”³⁵ Ennek megfelelően, nem csupán az emlékezés, de a felejtés is lényegében a jelenről szól. „Az elfelejtést lényegileg csak valamilyen érdek segítségével lehet visszavonni”, az emlékezés kiválaszt valamit „a felejtés homályába zárt” világból. Lehetséges, hogy az emlékezetben teljesen máshogy van jelen, „mint ahogy egykor a valóságos észlelésben volt”, vagy, hogy az egykor figyelmen kívül hagyott, elhanyagolt motívumok most kiemelkednek, a jelen tapasztalat összefüggésében jelentőségre tesznek szert. Az emlékezésnek csak azt kell kiragadni a

³⁰ Hua XV. 385. Idézi Ullmann. *A láthatatlan forma*. 265.

³¹ Husserl, E. 1985. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg, Meiner. 336...

³² Ullmann, *A láthatatlan forma*. 11.

³³ Tengelyi, László. 1999. Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél. *Magyar Filozófiai Szemle* - 1999. 6.

³⁴ Hua, XV. kötet, 418. Idézi Tengelyi, *Élettörténet és sorseselemény*.

³⁵ Fink, Eugen. 1997. *Megjelenítés és kép*. In: Kép, fenomén, valóság. Budapest, Kijarat, 66.

feledésből, ami érdeklő – hiszen produktív.³⁶ A felidézett múlt valami által felidézett, olykor passzív asszociáció révén, olykor tudatosan, írja Husserl. Ez a felejtés-koncepció azonban eltér a pszichoanalitikustól, amennyiben a felejtést elsősorban a jelentől teszi függővé, és kevésbé a szubjektum élettörténetének függvényében, történetileg gondolja meghatározottnak.

A retroaktivitás eme felismerésének az a következménye, hogy mind nyilvánvalóbbá válik „a múlt részleges hozzáférhetlensége és elvi uralhatatlansága”, s ezzel együtt a jelenlegi és a múltbeli én korábban magától értetődőnek vélt egybeesése ugyancsak bizonytalanná válik.³⁷ Fink megállapítja, hogy „nem lehetséges emlékezéssel a transzcendentális múlt teljességét valaha is kimeríteni”, és Freudhoz hasonlóan azt is leszögezi, hogy a korai élettapasztalatok pedig kiváltképp hozzáférhetetlenek: „az emlékek láncolata lényegileg soha nem érinti a tudat kezdetét.”³⁸

„Az emlékezés állandó folyamatszerű mozgásban van, mivel a tudatélet is állandó folyamatosan van [...] minden új visszahat a régre, az előrefutó intenció betöltődik és meghatározást nyer, ez pedig a reprodukciót egy meghatározott színezettel látja el. Vagyis egy *a priori* szükségszerű visszahatás mutatkozik meg itt. Az új [...] a régi számára a reprodukció lehetőségeket módosítja. Ekkor a visszaható erő visszafelé végighalad a láncon”.³⁹ Ez a szemlélet a pszichoanalízis oldalán is megjelenik. Donald Spence a *Narrative Truth and Historical Truth*-ban kifejti, hogy a páciens múltbeli életéhez kapcsolódó tényszerű igazságok feltárása lehetetlen, ezért javasolja, hogy a terapeuta az „esztétikai elv” megnyilvánulásaiaként fogja fel saját értelmezéseit, amelyek csupán „művészi igazságigénnyel” léphetnek fel.⁴⁰ Egy másik pszichoanalitikus szerző, Roy Schafer azt hangsúlyozza, hogy a pszichoterápia fokozatosan tudatára ébreszti a páciens a valóság perspektivikus természetének és saját magának a megértés létrehozásában játszott szerepére. Schafer szerint tudatosítani kell a páciensben, hogy saját folyamatban lévő interakciójának döntő szerepe van a múlt képzetének létrehozásában. „Amit múltnak nevezünk, azt meg kell tanulnunk úgy felfognunk, mint a múlt és a jelen kölcsönös

³⁶ I. m. 67.

³⁷ Tengelyi, *Élettörténet és sorseseemény*.

³⁸ Fink, *Megjelenítés és kép*, 70.

³⁹ Husserl, *Előadások az időről*. 68.

⁴⁰ Sass, Louis. A. *A kételkedés eposza (Posztmodern fordulat a pszichoanalízisben)*.

- esztéticizmus, relativizmus, fikcionalizmus. *Thalassa* (1995/1-2). 5-18.

értelmezését” - írja. „Az idő mindig jelen idejű. Az esemény mindig egy folyamatban lévő párbeszéd”.⁴¹

⁴¹ I. m. 16.

Fantázia

Az emlékezés tehát meghatározó jellemzője, hogy a jelen függvényében mindig más és más módon értelmezi múltat, ha tetszik, mindig új múltakat hoz létre. Amennyiben tehát az emlékezés rekonstruktív avagy retroaktív konstitutív (attól függően, hogy pszichológiai vagy fenomenológiai keretben közelítjük meg), érdemes megvizsgálni, a fantázia szerepét a múltunkra való emlékezésben, hiszen amennyiben elvárásról, vágyról és tudattalan folyamatokról beszélünk, máris a fantázia vizeire hajózunk. Husserlnél visszaemlékezés részben olyan, mint a fantázia, amennyiben reprezentációt nyújt a számunkra. A fantázia lényege: „nem a dogot magát adni”.⁴² A pusztá fantáziában azonban „a reprodukált mostnak semmilyen tételezése és egy elmúlttal való semmilyen fedése nem adott. A visszaemlékezés viszont tételezi a reprodukáltat”.⁴³ A későbbiekben megvizsgáljuk, hogy a nosztalgiába hogyan szövődhet be a fantázia, hogy végül a nosztalgia az emlékezet és a fantázia közös termékévé váljon.

A reproduktív belső időtudat két működést foglal magában, az emlékezetet és a fantáziát. Bernet kimutatja, hogy a fantázia kitüntetett fontossággal bír a pszichoanalitikus tudattalan fenomenológiai megközelítése tekintetében. Husserl a fantáziát először a képtudat alapján próbálta megragadni. Innen szemlélve a fantázia csökkentett intenzitását, hiányos kvázi-észlelésnek tekinthető, akárcsak Freudnál az emlékezet az észlelés viszonylatában. Azonban ebben a keretben nem lehet eljutni a fantázia lényegéhez, ami tulajdonképpen valami nem jelenlévőnek a re-prezentációjában, *Vergägenwartigung*ében áll. Ezért Husserl a következő lépésben már a visszaemlékezés relációjában, azzal szemben határozza meg a fantáziát, mint nem-tételező, intuitív, reproduktív prezentifikációt.

A husserli képtudatot érintő elemzésében Bernet abból indul ki, hogy a képtudatban a képtárgy és a kép *sujet* két különböző valósághoz tartoznak, és az utóbbi nem a fizikai valóságban van jelen. Ugyanakkor a kép szemlélése közben gond nélkül képesek vagyunk erre a differenciára tekintettel lenni. A képtudat és a fantázia elemzései így azt mutatják meg, hogy a a szubjektum képes két különböző valóságban élni, és ez a hasadság,

⁴² Husserl, *Előadások az időről*. 59.

⁴³ I. m. 65.

megosztottság (*Ichspaltung*) eleve kódolva van az emberi szubjektum koncepciójában.⁴⁴ Freudnál ugyanígy megtalálható, sőt alapelv az ego hasadtsága, ami a fantázia és a valóság között áll fenn, és a kettő szétválasztása az *elfojtás* eredménye.

Husserl számára a hasonlóság a fantázia és az emlékezet közt mindenekelőtt abban áll, hogy távolságból viszonyulnak egy tárgyhoz, amit jelenné tesznek, bár az fizikailag nincs jelen. Az emlékezet esetében ezt a távolságot a jelen és a múlt távolsága hordozza, a fantázia esetében pedig az, hogy a fantáziáló nem hisz fantáziája valóságában. Tehát a fantáziáról mint fantáziáról való tudás hozzátartozik magához a fantáziáláshoz, azaz a fantázia módosult észlelés, *a kvázi-észlelés belső reprodukív tudata*.

Az emlékezettel szemben, ahol a múlt a jelenben reprodukálódik, a fantáziában egy jelenbeli percepció mint jelen adódik. Amíg az emlékezet egy valódi tapasztalatot feltételez, addig a fantázia a valódi tapasztalatnak pusztán a lehetőségét.⁴⁵ A fantázia ugyanakkor magában foglalja a valódi észlelés lehetőségét és a valódi észlelés a fantáziáét, azonban nem redukálhatók egymásra, még ha szükségszerűen kölcsönösen és folyamatosan módosítják is egymást. Bernet megfogalmazásában, *a fantázia az emlékezet elfojtottja és a percepció a fantáziáé*. A tiszta percepció implicálja a fantázia elnyomását. Tehát próbálunk tisztán látni, azt látni, „ami van”, és arra emlékezni, „ami volt”. De az elfojtott fantázia, mint minden elfojtott, kifejeződésre törekszik – és meg is találja útjait. Husserlnél az örökös veszély, jegyzi meg Bernet, hogy a percepció és a fantázia beszennyezi egymást, Freudnál ugyanez a tudatosra és a tudattalan fantáziákra, vágyképekre áll. Ebből a szempontból az elfojtás a tudatos megtisztulásának kísérlete.

Ha a tudattalant az elfojtással azonosítjuk, és mind a percepció elfojthatja a fantáziát és fordítva, akkor ez azt jelenti, hogy a tudattalan a percepcióban és a fantáziában is egyaránt megnyilvánulhat. Innen nézve az elfojtás relatív és dialektikus koncepcióként tűnik fel. Semmi nem tudattalan önmagában, hanem mindig valami tudatossal szemben az.⁴⁶

Mivel az elfojtás tudattalan, ezért a szubjektum nem tudja, hogy a fantázia átszövi mind az észlelést, mind az emlékezést. Azt hiszi, hogy az van, amit lát, és az volt, amire emlékezik – az előbbi a traumára vonatkozóan hordoz fontos belátásokat: „mindent

⁴⁴ Bernet, Rudolf. 2002. Unconscious consciousness in Husserl and Freud. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 1: 327–351. 334.

⁴⁵ I. m. 340.

⁴⁶ I. m. 345.

feketének látok”, az utóbbi a nosztalgiával kapcsolatban: „soha nem voltam olyan boldog, mint azon a nyáron”. Egyik sem a „múlt maga” – még ha lenne is ilyen, hanem, ahogyan a múlt a jelenbeli szubjektum számára adódik.

Freudnál a fantázia és az emlékezet egyaránt azzal a speciális képességgel bírnak, hogy tudattalan vágyak tudatos reprezentációi számára kölcsönözzék magukat.⁴⁷ Arra *emlékezem*, amire vágyom, nem csak fantáziálni tudok vágyaim nyomában. Ugyanakkor, mint láttuk, a *tudatos észlelést* is irányíthatják az ösztönkésztetések. Az észlelt dolgok így szintén alkalmassá válnak arra, hogy a tudattalan vágyak számára kielégülést nyújtsanak. Így lép a realitáselv az öröm elv szolgálatába. Azt látom, amire vágyom, vagy amitől félek, vagy ami megköti a „libidóm” – bármit, ami a fantáziámat aktuálisan, akár tudattalanul mozgatja. Ha a traumát élem, akkor az színezi át a percepciómat, álmaimat és emlékeimet. Ha nosztalgikus vagyok, akkor az a rejtélyes módon, utólag megképződött jelentés és jelentőség hatja át emlékeim, amelynek eredete szintén valahol a tudattalan fantázia és az emlékezet határán keresendő.

A tudattalan ugyanakkor olyan tudatos reprezentációkban, vágyakban is megjelenhet, amelyekkel a szubjektum nem képes azonosulni, mert idegenek neki, idegenek a tudatának. Ugyanilyen mehökkentő fantáziákon kaphatjuk magunkat, hiszen voltaképpen nem teljesen az „én” vagy a „tudatos” fantáziái, de nem is egy másik ego fantáziái, hanem tudattalanul képződtek.⁴⁸ Tehát bár valamennyire idegennek éljük meg, azért mégsem *énidegennek*: elismerjük sajátnak – ha nem vagyunk pszichotikusok. A tudatosnak tehát idegenként tűnik fel a tudattalan, sem kizárni, sem magáévá tenni nem képes egészen. Mint látni fogjuk, a trauma kapcsán is hasonló probléma áll elő.

⁴⁷I. m. 339. A közvetlen, perceptuális tudatosság tulajdonképpen a distanciálni tudó öntudat hiánya. Husserl bár a percepciót előbbre rangsorolja a fantáziánál, azonban, érvel Bernet, ha az azonnali, benyomásszerű belső tudatosság volna az öntudat egyetlen formája, akkor lehetetlen volna megérteni, hogyan képes az ember például az álomban a szimbolikus önreprezentációra, vagy még inkább a nyelvben a szimbolikus önkifejezésre. A tudattalan reprezentációk tehát megjelennek fantáziákban és álmokban. A fantázia szabadsága az ösztönök által vezérelt belső tudatosságból származik, ugyanakkor a reprodukív belső tudatosság lehetővé teszi az éntávoltatást, és az önreprezentációt, ennek előnye, hogy megvéd a közvetlen behatások esetleg traumatikussá váló intenzitásától.

⁴⁸I. m. 344.

Harmonizált értelmezések

A transzcendentális fenomenológia legfőbb kérdése, írja Bernet, hogy a tudatosban hogyan képes megjelenni valami tudattalan, tehát a tudatos számára valami „idegen”, anélkül, hogy alárendelődné a tudatosnak. A lelki szerkezet freudi dinamikája nyomán az ösztönkésztetések megszállnak tudattalan képzeteket, amelyek majd mint vágy szivárognak át a tudatosba. Tehát a tudatos reprezentációk eredete tudattalan reprezentációkból származik, amiből az következik, hogy maga a tudatos is a tudattalan epifenoménya.⁴⁹ Részben erre a problémára vonatkozik Freud azon megjegyzése, miszerint a tudattalan rejtélye egyszersmind a tudat rejtélye is.⁵⁰

A freudi elsődleges és másodlagos folyamatokat, azaz a tudattalan és a tudat által kontroll alatt tartott folyamatokat megfigyelve a husserli fenomenológia belső tudatosságának fantázia illetve észlelés móduszaival, láthatóvá válik, hogy a két folyamat sokkal inkább egymásba fonódó és reverzibilis, sem mint antagonisztikus és szeparált. Fenomenológiai nézőpontból a tisztán elsődleges és másodlagos folyamatok pusztán absztrakt szélsőértékek⁵¹, hiszen a tudattalan és a tudatos folyamatok összefolynak, összekeverednek.

Bernet elemzése a freudi tudattalanról a husserli reprodukív belső időtudat tükrében tehát arra világít rá, hogy a topográfiai nézőpont tarthatatlan, azaz a tudattalan nem egy a tudattól teljesen függetlenül működő egység, nem csupán egy amputált, nem-észlelt belső tudatosság, hanem sokkal inkább egy másik (ön)tudat,⁵² amely ugyanakkor mindig csak a tudat relációjában nyer értelmet, és képes működni.

...

Egy harmonizált tudattalan-fogalom kialakításához érdemes a tudattalan sartre-i kritikáját görcső alá vennünk, amely arra vonatkozik, hogy csak azt lehet elfojtani, amiről már egyszer tudomásunk volt, tehát tudatában vagyok minden lelki, tudati folyamatnak, ami lejátszódik bennem. Azonban a freudi elfojtások széles köre gyermekkorból indul. Sartre bizonyára nem tiltakozna a tény ellen, hogy a gyermek máshogy észlel, regisztrál, mint

⁴⁹ I. m. 329.

⁵⁰ I. m. 330.

⁵¹ I. m. 347.

⁵² I. m. 331.

egy felnőtt, hiszen még nem áll rendelkezésére interpretációs gyakorlat és azok az értelmezési intékcíók, amelyek felnőttkorra alakulnak ki. Továbbá a gyermeknek nincs tapasztalati bázisa, amelyhez köthetné a történeteket, hiszen éppen akkor jön létre ez a bázis: minden új, minden eredeti. Jó példa a Merleau-Ponty által elemzett helyzet, hogy amennyiben egy gyermek véletlenül szemtanúja lesz egy szexuális aktusnak, akkor azt a vágy és a testi késztetések tapasztalata nélkül képes csupán megérteni,⁵³ tehát mást fog számára jelenti, máshogy fog rá emlékezni, mintha felnőtt korában látná. Ugyanakkor Freud szerint ezek az emlékek valahogyan mégis elraktározódnak, és később, egyéb események következtében, ha nem is maga az emlék, de az ily módon létre jött emlékek láncolata által hordozott feszültség, vagy valamilyen módon összesűrűsödött *jelentés* vagy zavar megjelenik az egyén életében, például tünetként, vagy az álmaiban.

Felmerül a kérdés, hogy hogyan emlékezhetünk például olyan gyermekkori élményeinkre, amelyeknek nem volt számunkra egészes, kontextusba integrálható jelentése, vagy szélsőséges esetben traumatikus élményekre, amelyek szintén nem egészesen, hanem szeparált elemekben (affektusok, érzéki benyomások) rögzültek? A gyermekkori emlékek megfelelő kódok nélkül epizodikus részletességükben bizonyos részben elvesznek, azonban valami nem nyelvi, avagy tudatosan nem kifejezhető, mégis jelentéssel bíró nyomuk megmarad. Később ezek aktiválódni tudnak, így működik Freudnál a traumák láncolata: amikor egy felnőttkori trauma vagy önmagában neutrális történet utólag visszahat és felébreszti ezeket az amnéziás burokból lappangva, félálomban jelenlévő élményeket. Kitágítva a traumatizáció működésének elméletét és társítva a koragyerekkori alternatív kódolásról szóló kognitív pszichológiai megfigyelésekkel: a gyermekkor „alternatív” módon rögzült, (nem feltétlenül traumatikus) jelentései, és persze az élettörténet minden további jelentése is későbbi tapasztalatokban, jelentésekben, gesztusokban ugyanúgy megjelenik, mint egy például nyelvíleg is kifejezhető tapasztalatunk a húszas éveinkből – azonban nem feltétlenül tudatosan. Ez ráadásul fordítva is igaz: későbbi tapasztalatok utólag írnak át korábbi élményeket, jelentéseket, ahogyan azt fentebb Husserl nyomán is kimutattuk. „A múlt visszaáramlása a

⁵³Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *Phenomenology of Perception*, London, Routledge. 213.

jelenbe, és a jelen beáramlása a múltba” – ahogyan Ullmann fogalmaz,⁵⁴ aminek eredménye egy „láthatatlan vonalak által vezetett” tapasztalati folyam.⁵⁵

Bizonyos élményeink, vagy talán minden élményünknek egy része úgy marad meg bennünk emlékként, hogy akárhogy is interpretáltuk, vagy legalábbis próbáltuk, mindig marad egy kifejezéssel le nem fedett, „nem megfejtett” réteg, amely azonban mégis erős hatást fejt ki a szubjektum további életére. Gadamer megfogalmazásában, „az élménynek egyenesen életmódja, hogy úgy határoz meg bennünket, hogy sohasem tudunk elkészülni feldolgozásával”,⁵⁶ azaz kimeríthetetlenek élményeink, amíg élünk, nyitottak az új értelemképződésekre, újra és újra átíródnak. Ezeknek a felfejtett és fel nem fejtett rétegeknek az évgűrűi jelölik ki minden velünk történő eseménynek a helyét egy-egy részlegesen lehorgonyzott tapasztalat alakjában.

Természetesen az analízis sem gondolja úgy, hogy a tudattalan tartalmai csupán a gyermekkorból táplálkoznak. A tudattalan tartomány *elfojtások* révén is tovább töltődik, s ezt illeti igazán a sarthe-i kritika. Későbbi írásaiban azonban maga Sartre is közelíteni látszik a tudattalan gondolatához. A megélt tapasztalatot olyasfajta élményként írja le, amelyet egy bizonyos módon megértünk, de sohasem ismerünk meg teljesen. A tudat sohasem tudja teljesen totalizálni önmagát, mindig maradnak olyan többszörű összetevői az élménynek, amelyeket nem tudunk megismerni és ezért nem is tudunk teljes mértékben kifejezésre juttatni. „A megélt tapasztalat mindig jelenvaló önmaga számára és távol levő önmagától.”⁵⁷

Tehát úgy is fogalmazhatnánk, hogy a nélkül munkálnak bennünk bizonyos élmények, hogy azok egy gadameri értelemben vett, egységes tapasztalatot összefoglaló jelentéssé váltak volna bennünk. Az elfojtás – ahogy már szó volt róla – a tudattalan emlékezete:⁵⁸ tehát az elfojtott tartalom is megőrződik valamilyen formában, még ha nem tudatosban is. Tengelyi megfogalmazásában ezek a félresodort, divergáns, mi több „elfojtott”, deviáns értelemkezdemények, amelyek azonban képesek megjelenni, kifejeződni például gesztusokban, vagy abban, ahogyan hatással vannak, jelen vannak a jelentésadás egyes

⁵⁴ Ullmann. *A láthatatlan forma*. 287.

⁵⁵ I. m. 293

⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris, 99.

⁵⁷ Sartre, Jean-Paul. 1976. *Módszer, történelem, egyén. Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Gondolat, Budapest. 402-403. Idézi Ullmann. *A láthatatlan forma*.

⁵⁸ Derrida, Jacques. 2008. *Az archívum kínzó vágya: Freud impresszió / Wolfgang, Ernst. Archivumok morájlása: Rend a rendetlenségéből*. Budapest, Kijárat.

aktusaiban. Ricoeur az „el-nem-mondott történetek” folytatásáról beszél,⁵⁹ illetve egy olyan „előtörténetről”, amely minden tapasztalatunkat megelőzően, a születésünk utáni perctől kezdve (vagy talán már előbb is) munkál bennünk – azonban ezeket a történeteket nem tudjuk mindig „elmondani”, kifejezni.⁶⁰ Ezekben az esetekben valóban nem a tudat számára megjelenő érelemlről van szó, hanem ténylegesen a „tudat háta mögött szerveződő”, (aktuálisan) nem tudatosult éretelemlről, olyan múltbéli tapasztalatokról, amelyek talán „soha nem bírtak jelen karakterrel”,⁶¹ ugyanakkor mégis szervezik, vagy legalábbis befolyással lehetnek a tudatosult jelentésadásokra is – kifejeződnek azokban, ez volna a „tapasztalat tapasztalat általi kifejeződése”. Mindez azonban nem csupán múltbéli élményeinkre, hanem aktuális érzésekre, vágyakra is igaz: egyáltalán nem biztos, hogy mindig pontosan tudjuk, milyen érzések, késztetések húzódnak cselekedeteink háttérében, jelennek meg abban, ahogyan egy jelenetre nézünk és amilyen kontextusban talán már eleve elkönyveljük értelmét.

A probléma az, hogy ezekről a tartalmakról és mechanizmusokról nehéz és kérdéses bármilyen *igazolható* módon számot adni. Annak ellenére, hogy ezek viszont a nyelvhez hasonlóan jelentéseket kifejezni, azaz *kifejeződni* képesek: jelek formájában – Freudnál tünetekben, szimptomákban, álmokban, de kényszerítésekben, egy tekintetben, egy szín megmagyarázhatatlan gyűlöletében, egy idegen ember iránti vonzalomban is. Tehát különféle csatormákon fejeződnek ki, nem pedig a nyelv „kerülőútján”, vagy bármilyen reflexió közvetítésével. Bár Merleau-Ponty felől tekintve, maga a nyelv sem sokban különbözik egy ecsetvonástól, viszont egy lábrázástól azért mégis különbözik, hiszen az előbbi mindenképpen feltűnik annak, aki műveli, az utóbbi viszont koránt sem biztos. Akár úgy is megközelíthetnénk, hogy a nyelv helyett egy másik csatormán fejeződnek ki ezek a jelentések, ezek a nyelvi megformáltságot nélkülöző viszonyulások – vonzalmakban, averziókban, intellektuális érdeklődésben stb. A pszichoanalízis pedig egyfajta kísérlet ezen a nem nyelvi nyelven való kommunikációra – azaz hermeneutika,

⁵⁹ Ricoeur, Paul. 1999. *A hármas mimézis*. In.: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris, 291.

⁶⁰ „Nyelv, aminek nem volt ereje kibontani lombját-ágait”. Pilinszky János. 1996. *Meditáció*. In.: *Összes versei*. Budapest, Osiris, 130.

⁶¹ Vö. Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *A látható és a láthatatlan*, L'Harmattan, Budapest.

ahogyan azt Ricoeur Freudról szóló könyvében hosszan elemzi.⁶² A tünetek, álmok – a kifejeződések, amelyeket a pszichoanalízis értelmez nehezen párbeszédképesek, mert csupán *jelek*, „a csend hangjai”⁶³, amelyeket a pszichoanalízis kihangosít, lefordít, majd közli a jeladóval, hogy valójában egy bizonyos megnyilvánulás minnek a *jele* volt. Tehát a pszichoanalízis *tolmácsol, interpretál*, amely bár kétségtelenül önkényesebb, mint amikor nyelvet fordítunk, de talán csupán *fokozati* ez a különbség.

Merleau-Ponty felfogása lényegesen közelebb áll a pszichoanalízis szemléletéhez. Már *Az észlelés fenomenológiájában* azt akarja felmutatni, hogy sok olyan tudati működés van, amely önmaga számára nem válik teljesen átláthatóvá, csupán részben vagy utólag: ezek a „nem-tetikus” tudatformák, mint például az idő vagy saját testünk tudata. A fenomenológus célja feltárni a tudatos, objektíváló, reflexív gondolkodás előtti szférát: az értelemképződés öntudatlan, preobjektív, pre-perszonális, reflektálatlan folyamatát⁶⁴ – akárcsak egy pszichoanalitikus célja is. Merleau-Ponty addig az elgondolásig jut, hogy a tudattalan nem az, amiről még vagy már nem tudunk, de tudhatnánk, hanem az emberi létezés alapzata. A *Látható és láthatatlan* Munkajegyzeteiben több feljegyzést szentel a tudattalan problémájának. Olyan architektonikus múltként tekint rá, amely „még mindig jelen van”,⁶⁵ és tulajdonképpen mintha a „hús” fogalmával volna megfeleltethető.

A fenomenológus minden területen konzisztensen képviseli a prereflexív szférára való nyitottságot. *A közvetett nyelv és csend hangjai* c. tanulmányban a következőt olvashatjuk: „a festőt meghatározó stílus a festő számára magában a látottban adottként jelenik meg, abban a hitben, hogy a természetet épp abban pillanatban fejtí meg, amikor újrateremti.”⁶⁶ Az alkotói folyamatban tehát az *észlelés*, az *értelmezés* és a *kifejezés* tulajdonképpen együttesen történik. A látás aktusában, azzal, aminek és amilyennek látja tárgyát, születik meg maga a tárgy. A perspektíva létrehozta tárgyát. A művész „abban a hitben” van, hogy

⁶² Ricoeur, Paul. 1970. *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven and London, Yale University Press.

⁶³ Vö.: Merleau-Ponty. 1998. A közvetett nyelv és csend hangjai. In: Bacsó (szerk). *Kép, fenomen, valóság*, Kijárat, Budapest. 142-178.

⁶⁴ http://www.fenomenologia.hu/wp-content/uploads/2009/11/Ullmann_Merleau_Ponty.pdf

⁶⁵ „A freudi tudattalan gondolata és a múlt mint, „elpusztíthatatlan”, mint „időlen” dimenzió = szakítás az idő közkeletű fogalmával, amely szerint az idő nem más, mint „*Erlebnis*” [élmények] egyszerű „sorozata”. – Létezik az architektonikus múlt. Vö. Proust: az igazi galagonyákat a múlt őrzi. ...Ez a „múlt” egy mitikus időhöz tartozik, az idő előtti időhöz, a korábbi élethez, „amely messzebb van, mint India és messzebb, mint Kína” Merleau-Ponty. *A látható és a láthatatlan*. 1960 április.

⁶⁶ Merleau-Ponty, Maurice. 1998. *A közvetett nyelv és a csend hangjai*, in: Bacsó szerk.: *Kép, fenomen, valóság*, Kijárat, Budapest, 155.

megfejteti a természetet, azaz, hogy ábrázolásában visszaadja azt, amit lát, azonban nem is sejti, hogy valójában ezáltal teremti meg. A probléma általánosabb horizonton, a *befogadásán* is hasonlóképpen néz ki – legyen szó egy műalkotás vagy egy utcai jelenet észleléséről – befogadásáról. Merleau-Ponty ugyan a művész észleléséről beszél, azonban az észlelésre magára bátran általánosítható a fenti idézet akképpen átfogalmazva, hogy *az észlelőt meghatározó sajátos látásmód a látottban adottként jelenik meg, abban a hitben, hogy a természetet épp abban a pillanatban fejtí meg, amikor újrateremti*. Azaz mindenki olyan világot észlel, olyan világban él, amit az határoz meg, amilyen „szem(üveg)et visel”. A *homo percipiens* már az észlelés szintjén megkonstruálja a maga világát. A konstrukció szó tudatosságot, aktivitást sugall, de vajon mennyire uraljuk a magából a látószögünkéből kisarjadó, az észlelés szintjén megkezdődő konstrukció folyamatát? Fel tudom-e ismerni, hogy abban, ami számomra *megjelenik*, nem a világ adja magát akképpen, amilyen, hanem abban, *ahogy én látom, kifejeződik* egész addigi élettörténetem, tapasztalataim, tudattalan meggyőződéseim stb.? Ha például szerelmemre féltékenységből gyanakszom, és meglátom a sarkon nevetgélőni egy nővel, akkor hiába tartozik a gyanú hozzám, én nyilvánvalóan őt gyanúsítom. A látás már kifejezi az értelmet, amit a jelenetnek tulajdonítok – már akként észlelem: megcsalásnak látom. Látásom megalkotja a tapasztalatot: abban hitben vagyok, hogy *megfejttem* a látványt, pedig *én teremtem meg*.

Tehát élményeim, affektusaim passzív módon kifejeződnek. Abban, *ahogyan* értelmezek, látok, vágyok és érzek – ahogyan élek és tapasztalok. Élem, tovább élem azt, *a szerint* élek, mint amit a tapasztalatban elsajátítottam. Ahogyan erre a világra nézni tudok, az már mindig előző tapasztalataim kifejezése és kifejeződése, csak azok talaján történhet. Természetesen az életben vannak meglepő fordulatok is, olyan irányváltásaink, amelyekre mi magunk sem számítottunk, azonban élményeink tudatos vagy nem tudatos értelmezésével, tehát azzal, hogy milyen tapasztalattá desztilláljuk a történéseket, létrehozunk ezt a koherenciát. Az addigi tapasztalataimmal egybecsengő koherenciát próbálok létre hozni minden újabb tapasztalatom értelmezésekor. Minden jelentős élményünk kifejeződik a későbbiekben, abban, *amilyen* tapasztalattá egyáltalán válni képes számomra egy élmény. És a tapasztalatoknak ebben a narratív koherenciában felépülő történetisége, ahogyan a tapasztalat felveszi magába saját történetét, egyszersmind kifejezi azt passzívan is, maga a narratív identitás.

Azokban ezt a koherenciát kezdi ki a trauma és ezt lepi meg a nosztalgia.

Összegezve a fentieket azt láthatjuk, hogy a múlt és a jelen egymásba fonódása határozza meg a fenomenológiai tapasztalati mezőt. Ez a kölcsönös meghatározottság egyrészt a múlt felől indul, amely lényegileg határozza meg jelenünket, sajátos módon jelen van abban, azonban részben anélkül, hogy ennek a befolyásnak a folyamatát és kihatásait tudatunkkal teljes mértékben nyomon tudnánk követni. Ez a pszichoanalízis egyik alaptézise, a fenomenológia pedig Husserltől elindulva fokozatosan tette magáévá az uralhatatlanságnak ezt a gondolatát, ahogyan azt többek között Merleau-Ponty, Sartre, Tengely László és Ullmann Tamás munkáiban látjuk. Másrészt a jelen folyamatosan visszahat a múltra, átírja, formálja, megalkotja. Nem az „emlékvilág-én”, hanem az aktuális én múltja táródik fel az emlékezetben – írja Fink. A retroaktív konstitúció tétele a pszichoanalízisben a „szubjektív igazság” és a „visszaható traumák” elgondolásához köthető. A pszichoanalízis egy velünk történt esemény értelmezése kapcsán beszél *szubjektív igazságról*,⁶⁷ ami azt jelenti, hogy egy múltbeli történet igazsága a számomra való értelmében illetve értelmességében áll, és akkor tudom elfogadni, ha értelmezése nyomán képes vagyok vele együtt élni, integrálni azt. Ez az igazság az, amely az egyén számára rendezi és értelmessé teszi a tapasztalati mezőt, függetlenül attól, hogy akár mindenki más cáfolja is az ezen igazság által felállított képletet.

⁶⁷ Vö. Sass, A hitetlenség eposza. *Illeve Szummer*, Csaba. Freud és a későmodernitás. *Beszélő*. 2005. október, 10. Évfolyam, 10. Szummer összefoglalja, hogy Sass a pszichoanalízis valóság-meghatározásaiban négy fázist különít el, a Jean Baudrillard által felvázolt négy állomásból álló fejlődésvonal fázisai alapján, amelyet *A szimulákrum felvonulása* című, a valóság eltűnésének posztmodern jelenségéről írt cikkében vázol fel. Az első fázis az ontológiai pozíció, amelyben a pszichoanalitikus minden kételey nélkül feltételezi, hogy sikerült eljutnia a felszíni jelenségek mögött lévő magyarázószintre; a második fázisban a pszichoanalitikus elbeszélés lekerékíti a valóságot, koherensebbnek ábrázolja a páciens élettörténetét, mint amilyen az valójában. „Sass Donald Spence nagy hatású könyvét (*Narratív és történeti igazság: jelentés és értelmezése a pszichoanalízisben*) sorolja ebbe a kategóriába. Spence megkülönbözteti egymástól a *történeti igazság* és a *narratív igazság* fogalmát: eszerint a pszichoanalitikus konstruktumoknak – *függetlenül* attól, hogy a bennük foglalt események ténylegesen megtörténtek-e a valóságban, vagy sem – *narratív igazságuk* van: koherens egységre foglalják a páciens számára az analízis során felbukkant anyagot. Mi több, mondja Spence, a pszichoanalízis jelentős részben a pszichoanalitikus konstrukciók esztétikai élményt is biztosító narratív igazságának köszönheti gyógyító hatását, nem csupán az analízis során feltárt történeti igazságnak.” A harmadik szakasz, „amikor a pszichoanalízis belép a posztmodern fikcionalizmus fázisába, az analitikus narratíva elveszíti (kifelé mutató) referencialitását, önreferencialissá válik; az analitikus ekkor „rádöbben” – ám a pácienssel ezt még nem közli –, hogy az analízis során létrehozott történet, miként a múltból szóló minden történet fikció csupán, amely elleplezi „a valóság teljes hiányát”. Végül, az utolsó, negyedik szakaszban, az analitikus a páciens is bevonja a fikcionalizmus játékába és általánosan elfogadottá válik, hogy minden csupán fikció. Ekkor a valóság helyett a szubjektív igazság válik az egyedüli kritériummá, s ennek „során minden különbség szertefoszlik valóság és illúzió, igazság és tévedés, emlék és képzelet között. [...] Lehetőséges, hogy a nyíltság, pluralizmus, kreativitás és sokféleség álarca mögött a posztmodern [...] olyan leplezett abszolutizmust rejt, amely a pszichoterápiát kritikai életől, az életet pedig mélységétől és ontológiai súlyától fosztja meg” – írja Sass.

Azonban a terminus nem a pszichózis patológus állapotát hivatott leírni, hanem az individuális perspektívák végtelen különbözőségét. A szubjektív igazság éppen eddig a pontig problémamentes, amíg támogatja és harmonizálja a szubjektum külvilággal folytatott interakcióit.

Ezt a kritériumot nevezhetnénk tehát az „igazság próbájának”, amely igazolja, hogy egy értelmezésünk „helyes” volt. Ezt az elgondolást jól megvilágítja az, amit Tengelyi a „valóság tapasztalati értelmének” nevez, amin tulajdonképpen nem ért mást, mint, hogy a valóság az, ami a tapasztalatainkban megmutatkozik⁶⁸ – ami e szerint csak egy *saját valóság* lehet. Amennyiben csupán ennyi hozzáférésünk van a közös realitáshoz, bármit is jelentsen ez, akkor mind a pszichoanalízisben, mind a fenomenológiában lényegi kérdés, hogy mi a mércéje valóságom „valóságosságának”. Anélkül, hogy erre a kérdésre kimerítő választ akarnánk adni, itt csupán a középpontba állított fogalmaink szempontjából foglalkozunk a problémával. A trauma és a nosztalgia esetében ki fog derülni, hogy a szubjektum reflexiók kísérletei ellenére a saját valóság ereje, amellyel a múlt felülírja a jelent, és a szerep, amelyet „tudattalanul végbemenő értelemképződésekben” játszik, uralhatatlannak bizonyul.

A fenti megfontolásoknak továbbá jelentős következménye van a személyes identitásra nézve is. Bár „az én azonos volta olyasmi, ami a tapasztalatokban való állandó gazdagodáson át megőrződik,,⁶⁹ az „önmagammal való közösségben” – hasonlóan a másokkal való közösséghez – olyan idegenszerűségre bukkanak, amely megkérdőjelezi önazonosságom magától értetődőnek vélt megbonthatatlanságát. „Ez az oka annak, hogy Husserl a késői időszakban mindinkább úgy tekint az énrre, mint ami a legmegfelelőbbben <ellentmondások önazonos énjének> paradox formulájával jellemezhető”, fogalmaz Tengelyi.⁷⁰ Az én önkonstitúciójának megjelölésére olyan kifejezéseket alkalmaz, mint „életút”, „élettörténet”, „vándorút”, amely csupán „<ingatag> egységgel” bír, továbbá csak „visszatekintve adódik számomra egységként az út”.⁷¹ Ezt azonban ki kell egészítenünk azzal, hogy az említett idegenszerűség nem csupán kívülről „fenyeget”, hanem ahogyan Bernet kimutatta, magából a tudattalanból gyökerezik, így a tudat és a

⁶⁸ Tengelyi, László. 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz. 70-71.

⁶⁹ Fink. *Megjelenítés és mű*, 68.

⁷⁰ Tengelyi, *Élettörténet és sorseseemény*.

⁷¹ Hua, XV. kötet, 419. Idézi Tengelyi, I.m.

tudattalan viszonyában is megjelenik. Tehát amennyiben az önmagammal való közösségben idegenszerűsége bukkanok, annyiban az identitás tudattalan rétegeiről is beszélnünk kell.

A trauma és a nosztalgia jelen-karakterű múltja olyan szubjektív és részben tudattalan valóságra mutat, amelyet csupán részben képes megragadni és befolyásolni a tudat értelemadó tevékenysége. A dolgozat ennek a problémának minél plasztikusabb bemutatását célozza meg a következő fejezetekben.

II. Trauma

A trauma fenomenjének megalapozásához szükséges fenomenológiai és pszichoanalitikus alapfogalmak összevető elemzése után rátérünk a trauma mibenlétének és hatásmechanizmusának vizsgálatára. Bár a trauma már a 18. században a pszichológia számára általánosan elfogadott jelenséggé vált, mai jelentőségére a 20. században tett szert. A század kollektív traumái, a két világháború, a holokauszt, világsajtó által közvetített terrorcselekmények és természeti katasztrófák, illetve természetesen Sigmund Freud kellett ahhoz, hogy a trauma a köztudat és a filozófia számára is fontos tényezővé váljon. Ezen túl napjainkban is minden újabb megrázkódtatás tovább árnyalja a traumáról alkotott képünket. A trauma nem csupán a pszichológia illetve a segítő szakmák tárgya, hanem a történelem, az irodalomtudomány, a filozófia és a társadalomtudományok számára is fontos kutatási területként szolgál. Mindezek eredményeképpen nem csupán a trauma kollektív eseménye lett központi kérdés, hanem a trauma utóélete, úgy, mint a traumatizált közösségek segítése, közösségi trauma-narratívák kialakulása, a trauma hatásainak több generációs nyomon követése. Kollektív traumákból közösségi mitológiák és egyéni krónikák születnek, amelyek emblematisz jelentőségre tesznek szert mind a túlélők, mind a szemlélők és a további generációk számára, és képesek megalapozni a trauma megértését célzó tudományos diskurzust is.

Az európai kultúrkör kétségtelenül legemblematiszabb traumatörténete a holokauszt, amelynek többgenerációs hatásaival a pszichológia mind a mai napig foglalkozik, és amely maga is a traumának mint olyannak a metaforájává vált. A pszichoterápián túl a pszichológiai kutatásban is számos, a jelenséget magyarázni igyekvő szociál- és személyisépszichológiai elmélet látott napvilágot. Ilyen Adorno autoriter személyiség elmélete vagy Bauman munkája a modernitás és a holokauszt összefüggéséről.⁷² Sok kísérlet született, amelyek különféle határhelyzeteket igyekeznek modellálni, amelyekből megérthetjük a mindennapi ember viselkedését ilyen határhelyzetekben, illetve olyan kísérletek, amelyek a normál élet azon tényezőit és együttállásait kutatják, amelyekben az emberek szélsőséges illetve amorális cselekvő lényé válnak.⁷³ A személyiség lélektan

⁷² Lásd Bauman, Zygmunt. 2001. *A modernitás és a holokauszt*. Budapest, Új mandátum.

⁷³ Lásd Milgram és mtsi. áramütéses kísérlete, amelyben a kísérleti személyek jelentős százaléka halálosnak gondolt áramütéssel büntette a tanulási feladatban rosszul teljesítőket.

megtalálni igyekszik a pszichének azt a minőségét, amely a másikkal szembeni morál megtartását vagy elvetését lehetővé teszi. A fejlődépszichológia pedig a gyermekkorban átélt traumák hatását vizsgálja az alakuló pszichére és a felnőtt életre nézve, illetve a generációkon át továbbadott traumák hatásmechanizmusát.

Emellett a történettudomány, az irodalomtudomány, a narratív tudományok és a filozófia is sokoldalú kihívást lát a kollektív traumák által felvetett kérdések megválaszolásában. Jelen dolgozat a trauma vizsgálatát *az átélő szubjektum felől* hajtja végre, mindazonáltal a fejezet harmadik része foglalkozik a holokausztal, de a visszatérő vonatkoztatási keret mindvégig a trauma szubjektumra gyakorolt hatása és a válasz, amelyet az egyén adni képes a traumára: hogyan emlékezik rá, hogyan azonosul vele és hogyan próbál jelentést társítani hozzá.

Trauma és tapasztalat

A fejezet pszichoanalitikus és fenomenológiai keretben definiálja a traumát, a *tapasztalat* és az *élmény* viszonylatában elhelyezi – választ keres a kérdésre, hogy besorolható-e a trauma a két kategória valamelyikébe, illetve, hogy a traumatikus történés képes-e betagozódni a szubjektumnak a tapasztalatiból építkező narratív illetve személyes identitásába, azaz képes-e a trauma tapasztalattá válni.

A holokauszt-irodalmak szinte mindegyikében megjelenik az átélt élmények elsajátításáért vívott küzdelem, az érteni akarás, a trauma integrálására tett sikeres vagy sikertelen erőfeszítés. Egy ilyen integrációs kísérlet maga a frankli logoterápia is, amelynek egyik alaptézise, hogy a szenvedésnek akkor van értelme, ha te magad más leszel tőle: érettebb leszel, gazdagodsz.⁷⁴ A logoterápia számára a szenvedés olyan termékeny erőnek bizonyul, amely által az „élet formát és alakot nyer”. Frankl leírásában az ember mint megkérdőjeztet jelenik meg, akinek maga az élet teszi fel a kérdést.⁷⁵ A kérdésként megmutatkozó élet pedig akkor jelent igazi kihívást, ha trauma formájában érkezik. A kérdésre adott válasz nem más, mint az értelmezés, ami egyet jelent az ember traumán túli életével. A logoterápia tehát arra tanít, hogy a szenvedés akkor nem hiábavaló, ha értelmes tud lenni számomra. Ez pedig azáltal következhet be, ha reflektálni vagyok képes a történetekre, azaz a trauma élményének utólagos értelmezése elvezet oda,

⁷⁴Frankl, Viktor E. 2005. *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Budapest, Jel. 260.

⁷⁵I. m. 264.

hogy megváltozom a trauma élményétől, és az átélt trauma tapasztalatként kristályosodik ki számomra. Frankl az életet mindenképp válaszként fogja fel a trauma kihívására mint kérdésre. Azonban koránt sem biztos, hogy mint értelem, vagy mint narratíva meg tud-e jelenni számomra ez a válasz: tudok-e reflektálni rá tudatosan is. Ricoeur némileg differenciáltabb perspektívájában: életem elbeszélésének „létezését illetően nem vagyok szerzője, [azonban] társszerzőjévé válok jelentését illetően”.⁷⁶

Érdemes Frankl téziséét a gadameri hermeneutika nézőpontjából újraolvasnunk, ahonnan nézve a szövegértés egyben önmegértés is: közben és általa tisztázzuk saját előítéleteinket, tanulunk önmagunkról. A műalkotás, illetve a szöveg hermeneutikájának gadameri elemzése nyomán a traumatizált én állapotát az ott bemutatott *kérdés-válasz* struktúra új megvilágításba helyezi, amelyen keresztül szemlélve a trauma az elszenvedőjének feltett, magát megértésre kínáló kérdésként kínálkozik, amelyre a szubjektum keresi a választ, amely benne magában szerveződik. A trauma eseményében olyan idegenséggel találkozunk, amelyet nem tudunk feltartóztatni, a psziché kénytelen befogadni, és mint *idegen testet a sajátban*: integrálni az élményt. Így képződik meg az individuumon belül a traumának és a saját identitásnak a legmélyebb rétegekig egymásba fonódó, alig kibogozható szövedéke, amelyből az énnel ki kell hámozni úgy a kérdést, ahogyan a választ is, ha dacolni akar a traumával.

Az én ebben a metaforikában egy személyben a trauma szerzője, alanya és befogadója. A traumával folytatott „*beszélgetés*” egésze - a hagyomány talaján kicsírázó szöveg párhuzamában - az *individuumon belül* zajlik, ő maga van kérdéssé téve, az ő addigi trauma- és élettörténete „*feszíti elő*” a trauma interpretációját: azaz kijelöli a kereteket, felrajzolja az értelmezés és a rákérdezés lehetséges horizontjait. Ezt pedig az adott kulturális közeg és értelmezési intézmények által megszabott lehetőségeken belül teheti meg.

Válaszként megérteni a szöveget egy kérdés felől, írja Gadamer: ugyanígy válaszként megérteni önmagam a tapasztalat vagy a trauma felől, vagy akár a Levinas által leírt *másikkal* való találkozás felől, az interszubjektivitás terében. Megérteni a válaszat, amellyel együtt megértem a kérdést is, amelyet a trauma, a Te-szerű műalkotáshoz vagy a Másikhoz hasonlóan, – akivel való találkozás Levinasnál szintűgy traumatikus – feltesz

⁷⁶ Ricoeur, Paul. 1991. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris. 403.

nekem. Ugyanakkor egyszerre bennem kell, hogy megszülessen a kérdés is, amelyre a trauma válaszként adódhat. Hiszen a válasz nem kezdődik mással, mint a kérdés keresésével. És ha megvan a kérdés, annak már irányértelme van, azaz kijelöli a válasz irányát. Egy kollektív válasz, azaz értelmezés ugyanis sokszor lényegileg neutrálisnak és *jelentés nélkülinek* tűnik a túlélő számára. Ezért a saját értelemadás vagy -találás⁷⁷ válik a „befogadó” feladatává, és a benne élő névtelen trauma emlékének és a belőle kibomló, rá válaszként megképződő felelet *személyessé tétele*.

Lássuk, hogyan születik meg ez a traumára adott válasz, hogyan válik értelmezhetővé a trauma élménye: *hogyan válik a trauma tapasztalattá*, már ha képes egyáltalán azzá válni. Elsőként trauma és tapasztalat viszonya szorul tisztázásra. Választ kell adnunk azokra az alapvető, ám korántsem egyértelmű kérdésekre, hogy egyáltalán mi a trauma, nem tapasztalat-e maga is, és ha nem, úgy milyen módon képes tapasztalattá válni? Ehhez elsőként meg kell határoznunk, mit értünk traumán, tapasztalaton és élményen.

A pszichológiai, pszichiátriai és pszichoanalitikus szakirodalomban a traumának különféle meghatározásai léteznek. A görög τραῦμα szó az átfűr igéből keletkezett, külső behatás nyomán előálló sebesülést jelent. A szó lélekgyógyászati pályafutása akkor vette kezdetét, amikor a 18. század végén a pszichológia átvette a baleseti sebészetben a 17. század közepétől a fizikai sérülésekre használt „trauma” elnevezést, és azt a lelki történésekre alkalmazta. A pszichológiai definíció értelmében traumának tekinthető minden olyan egyszeri vagy krónikus lelki és/vagy testi *extrém abúzus* (például nemi erőszak, baleset, gyógyíthatatlan betegség, fontos személy halála, természeti katasztrófa, válás, totalitárius hatalomnak való alávetettség stb.), amely hosszantartó és diszfunkcionális emocionális reakciókat vált ki a túlélőben, tehát nem képes azt feldolgozni, ezért az érzelmi háztartás, az identitás, a szociális kapcsolatok és a globális jelentérendszer negatív módosulásaihoz vezethet.

⁷⁷ Vö. Tengelyi. *Élettörténet és sorseseemény*.

Trauma a pszichoanalízisben

A pszichoanalízis trauma-fogalma⁷⁸ az ökonómiai felfogáson⁷⁹ alapul, és azt az élményt jelöli, „amely rövid időn belül olyan erős ingertöbbletet hoz a lelki életbe, hogy lehetetlen a szokásos módon elintézni vagy feldolgozni, amelynek eredményeképpen aztán tartós zavarok keletkeznek az energiaüzemben.”⁸⁰ A psziché egyszerre csupán egy meghatározott energiamennyiséggel tud megbirkózni, ami bizonyos mértékig érettségének fokától függ. Amennyiben túl nagy affektív energiamennyiségnek van kitéve, akkor megrendülhet, azaz a normális ingergát átszakad, ami gyermekkorban, a lelki apparátus éretlensége miatt könnyebben megtörténik. A lelki készülék tehát képtelen levezetni, lereagálni a túlságosan erős, védőpajzsát áttörő ingert, ezért ellenmegszállásokat⁸¹ mozgósít, hogy a betörés helyén lekösse a beáramló ingermennyiségeket. A kívülről érkező, túlságosan erős inger mellett az egyéni fogékonyság és sajátos körülmények is fontos szerepet játszanak abban, hogy egy esemény milyen traumatikus értékre tesz szert: nem lehet abszolút értelemben traumaként beszélni egy élményről.

A pszichoanalízisben megkülönböztethetünk aktuális és visszaható traumát. Az aktuális traumák a mentális apparátus megrendülését reprezentálják egy olyan energia miatt, amelyik a *valóságos helyzetre* vagy eseményre adott (viszonylag) közvetlen válasz. Egy ilyen esemény „lehetetlenné teszi a tudatos egyén számára a vele bekövetkező esemény integrálását tudatos személyébe”.⁸² Továbbá olyan események *sorozata* is összeadódva traumát idézhet elő, amely események önmagukban nem volnának traumatizáló hatásúak, ezek a visszaható traumák, amelyek ugyanúgy az ellenőrizhetetlen energia miatti megrendülés állapotát reprezentálják, de az aktuális traumáktól eltérő az időviszonyuk a traumát provokáló eseményhez. E traumák esetében egy jelentős esemény emléknymai

⁷⁸ A pszichoanalitikus trauma-fogalom átalakulásnak állomásait nagyvonalakban áll módomban ismertetni, a hozzá kapcsolódó ellentmondások elemzése pedig nem célja a dolgozatnak.

⁷⁹ Az ökonómiai nézőpontból a lelki folyamatok egy mennyiségileg mérhető (ösztön)energia körforgásából és újraeloszlásából állnak. Ez az energia növekedhet, csökkenhet, különböző alrendszerek energiái egyensúlyba kerülhetnek. A lelki készülék alapvetően arra törekszik, hogy a benne áramló energiát a legalacsonyabb szinten tartsa, és a szabad energiákat pedig kötött energiává alakítsa át.

⁸⁰ Freud, Sigmund. 1986. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest, Gondolat. 226

⁸¹ Ökonómiai folyamat, amely az én több elhárító tevékenységének alapját képezi. Olyan képzetek, magatartások ön általi megszállása, amelyek képesek megakadályozni azt, hogy tudattalan képzetek és vágyak tudatosuljanak, és irányításuk alá vonják a viselkedést. Laplanche, J, Pontalis, J.-B. 1994. *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai. 121.

⁸² Laplanche és Pontalis, I. m. 487.

az apparátusban már azelőtt regisztrálódtak, hogy a trauma megtörtént. A visszaható traumák olyan eseményekkel kapcsolatosak, amelyeket *bekövetkezésük idején nem élték meg traumatikusnak* (például olyan gyermekkori élmények, különösen szexuális csábítások, amelyekben az egyén passzív szerepet játszott). E rendkívül ingerlő események emlékei azonban traumát hoznak létre akkor, amikor a későbbi életben valamilyen módon a korábbi emlékekhez kapcsolódó élmény révén felelevenednek. „Az ezután bekövetkező trauma abból áll, hogy az apparátuson úrrá lesz a múlt felelevenedett izgalmanak és az erős affektív reakcióknak, mint amilyen a szégyen, az undor, az önvád és a szorongás összekapcsolódása. A múlt eseménye most az egyén számára más jelentőséget nyer, és valami olyat reprezentál, ami jelenlegi morális és magatartásbeli standardjai számára elfogadhatatlan.” A traumatikus esemény az én részéről nem a kínos eseményekkel szembeni szokványosan használt normál elhárítást vált ki, például figyelemelterelést, hanem „patologikus elhárítást”. Azért nem elégséges a figyelemelterelés, mert az az észlelést mozgósítja: olyan dolgokra irányítja a figyelmet, amelyek csökkentik a kint. Azonban a retroaktív trauma esetében valójában nem észlelés, hanem egy emléknym felidézése történik, azonban megkésve, „az én csak túl későn vesz [róla] tudomást”.⁸³

A trauma koncepciója először a csábítás elmélet kapcsán bukkant fel.⁸⁴ Freud azt tapasztalta, hogy a tünetek, amelyekről azt hitte, hogy a kataritikus módszernek sikerült megszüntetnie, gyakran visszatértek, továbbá, hogy a tünet eredetének tartott esemény minden esetben koragyermekkorban, hat éves kor előtt történt. A zavart okozó mag pedig valamilyen módon összefüggött a szexualitás túl korai betolakodásával a gyermek élményvilágába. Mivel a gyermek természetes ártatlansága nem teszi lehetővé az ilyen jellegű élmények feldolgozását, áldozattá válik. Freud idővel azonban egyre több kétséget érzett a gyermekkori csábítás elméletével kapcsolatban, mert a neurotikus tünetek általánosak voltak, és kételkedésre adott okot, hogy a legtöbb felső középosztálybeli gyereket valamilyen módon (szavakkal vagy tevőlegesen) inzultálnának gondviselői. Így arra jutott, hogy az eddig feltételezett nemi érintkezések valójában nem történtek meg, és amit az események emlékének vélt tulajdonképpen vágyak, fantáziák emléke.⁸⁵ Ezeknek a

⁸³ Freud, Sigmund. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. 438. Idézi: Laplanche és Pontalis, I. m. 520.

⁸⁴ Vö. Freud, Sigmund. 1919. *Három értekezés a szexualitás eredetéről*. Budapest.

⁸⁵ Ilyenek általánosságban az ősfantáziák is.

fantáziáknak a valósága azonban bár *pszichés valóság*, nem anyagi,⁸⁶ azonban a szubjektum számára mindenképpen valóságként adódik, tehát annak, aki ilyesmiről számol be, „valamiképpen igaza kell, hogy legyen”.⁸⁷ Freud ugyanakkor nem tudott különbséget tenni következményét illetően, hogy mikor van a fantáziának, illetve a valóságnak nagyobb része ezekben az állítólagos gyermekkori eseményekben.

Az elmélet ebben a stádiumában visszaható traumáról beszél, amely tehát mindig több elemből adódik össze. Az első, csábításnak nevezett jelenetben a gyermek valamilyen valóságfokú szexuális eseménnyel szembesül, amelyet passzívan, azaz reakció, szexuális izgalom nélkül tűr el. A második, már a serdülést követő (amikor már a szubjektum képes szexuális érzékelésre) esemény bizonyos asszociatív vonások mentén aktiválja az első jelenet során elfojtott eseményt. Bár az első jelenetet nevezzük traumának, ökonómiai szempontból csak utólag válik ténylegesen traumává, mert az egyén tudatosan csak a második eseményhez tudja kötni a traumát, de valójában az első emlék aktiválódik, az váltja ki az elhárítási kapacitását meghaladó ingerhullámot.⁸⁸ *A traumatizáló faktor tehát egy olyan fantáziával átszőtt emlék, amely a szubjektum saját „pszichés valóságában” érvényes, és hatását függetlenül az emlék valós voltától, kifejti.* Így a kizárólag fizikai traumára épülő lelki trauma gondolata eltűnik, amennyiben a külső, illetve fizikai események hatékonyságukat az általuk aktivált fantáziákból merítik. Jelen dolgozat ugyanakkor nem a traumának ezzel a visszaható formájával foglalkozik.

A háborús neurózisok megjelenése jelentősen módosította a traumáról kialakult képet, ekkor született meg a traumás neurózis diagnózisa, amelynek alapja, hogy az egyén a rátörő és integritását fenyegető ingerfelhalmozódásra nem képes sem megfelelő levezetéssel, sem pszichikus feldolgozással reagálni, így kényszeresen ismétli a kiváltó helyzetet. Az én így megpróbálja „megkötni”⁸⁹ az élményt, ezáltal ellensúlyozva a kényszer felé folytonosan nyitva lévő utat.⁹⁰ Tehát az a cél, hogy az emléket ne uralhatatlan, szenvedés teli érzések övezzék, hanem az én uralt, értelmezett tartományának

⁸⁶ Freud, *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. 300.

⁸⁷ Freud, Sigmund. 1997. Gyász és Melankólia. In. *Metapszichológiai Írások*. Budapest, Cserépfalvi.

⁸⁸ Az elmélet későbbi szakaszában, a gyermekkori szexualitás felfedezésével csökken az eredeti trauma jelentősége. Ennek kapcsán az utólagosság értelme is némileg módosul, de belső dinamikájának értelmezése és a neki tulajdonított jelentőség nem változik.

⁸⁹ A megkötés fogalma, több pszichoanalitikus fogalomhoz hasonlóan sok jelentésváltozáson ment keresztül, amelyek révén több ellentmondással is gazdagabb lett, amelyeket Freud nem tisztáz kimerítően. A traumatizált állapot tekintetében azonban lehetséges ezektől az ellentmondásoktól mentesen is használni a fogalmat.

⁹⁰ Laplanche és Pontalis. I. m. 298.

„fennhatósága” alá kerüljön. „Ami ily módon érthetetlen maradt, az vissza-visszatér, akár egy megváltást kereső lélek, nem nyugszik addig, míg nem találja a megoldást és a megváltást”.⁹¹

A pszichoanalízis időfelfogását az utólagosság vagy a halasztott cselekvés (*Nachträglichkeit*) fogalma szemlélteti a legjobban. A szubjektum ugyanis utólagosan újra és újra átalakítja magában a múlt eseményeit, s éppen ez adja meg a múltbeli történések értelmét. Ez a meglátás, mint fentebb már kimutattuk, jól megfér a Husserl által megfogalmazott „retroaktív konstitúció” gondolatával. Azonban nem csupán a jelen hat vissza a múltra, hanem a jelen értelmezéseit és viszonyulásait, egy jelenbeli esemény traumatizáló értékét a múlt feszíti elő. Ennek a szemléletnek pszichoanalízisben a tudattalan léte teremt alapot, amennyiben az elfojtás a tudattalanban archivál minden velünk történt eseményt, amellyel tudatos szinten nem foglalkoztunk elégségesen.⁹² A nem lezárható, a tudattalanban „időtlen” múltból induló erővonalakra fűződnek fel jelenbeli értelmezéseink, jelölik ki azok irányát. Tehát a múltunk akár a gadameri kérdés, kijelöli a horizontot, amelyen belül érvényes válaszokat adhatunk, amelyeknek „csak a kérdés értelmében lesz értelmük”. A tudat minél inkább megszelídít egy élményt, annak annál kevesebb tudattalan képviselője marad, tehát annál inkább veszít ebből a pseudo-múlt, azaz állandósult jelen karakteréből, és annál inkább képes valóban múlttá, azaz emlékké válni, ahelyett, hogy mint visszatérő valóság be-betörne a tudatba. *A trauma éppen az emlékké „halványulás” lehetetlenségét fejezi ki: bár utólagos jelennel bír csupán, amely azonban makacsabb tud lenni bármilyen aktuális jelennél.*

Az emléknymokban rendelkezésre álló anyagok tehát időről-időre, az új kapcsolódásoktól függően egyfajta *átrendeződésen, átíráson* mennek keresztül. Nem az átélt élmény egésze dolgozódik át utólagosan, hanem, amit a személy a megélés pillanatában nem tudott teljesen lereagálni. A megfelelő emocionális reakció elfojtás alá került, így az affektus továbbra is az emlékhöz kötődik, és tudattalanul, a gondolkodás normál folyamataitól elszigetelt állapotban marad. A lereagálás megtörténhet spontán, az eseményt követően, és másodlagosan, felidézve és objektíválva, azaz megfogalmazva, akár egy pszichoterápia keretei között, ahogyan Freud írja: „az ember a nyelvben találja

⁹¹ Freud, Sigmund. Egy ötéves fiú főbiájának analízise. In. *Patkányember. Klinikai esettanulmányok I.* Budapest, Cserépfalvi.

⁹² Lásd Derrida, *Az archívum kínzó vágya.*

meg a cselekvés pótlékát, s e pótlék segítségével az affektus csaknem ugyanúgy lereagálható”.⁹³

⁹³ Freud, S. 1998. Tanulmányok a hisztériáról. In.: *A Farkasember. Klinikai esettanulmányok II.* Budapest, Filum.

A trauma fenomenológiája

A nem pszichológia a traumáról beszélve nem tesz különbséget tapasztalat és élmény között, a traumatizációról, a trauma eseményéről és élményéről, illetve poszttraumás állapotról némileg összemosva beszél. A trauma megértéséhez azonban érdemes a tapasztalatot és az élményt megkülönböztetni egymástól. Az élményt ebben a szembeállításban úgy jellemezhetnénk, mint olyan valamit, amely aktív, még kavargó elevegségként *jelen van, munkál* átélőjében, míg a tapasztalat tudás-szerű: utal egy múltbeli eseményre, amelyet az emlékezet őriz, és többé-kevésbé lecsapódott, kikristályosodott jelentést birtokol – értelmezett, feldolgozott élménynek tekinthető. Tehát nem a husserli, hanem a pszichológiai, hétköznapi értelemben felfogott élmény mindig valami „éppen csak az imént történt”, friss esemény, amelynek még nem szilárdult meg a jelentése, még eldöntetlen, hogy milyen módon válik tapasztalattá, azaz milyen értelmezés kapcsolható hozzá. Természetesen nem rutinszerű történetekről van szó, hanem, amikor valami olyan történik velem, ami foglalkoztat, később is eszembe-eszembe jut, míg valamennyire képes leszek megnyugodni vele kapcsolatban, tehát „a helyére kerül bennem”, a tapasztalatommá válik, amit a későbbiekben alkalmazni tudok, ugyanakkor folyamatosan nyitott marad az általa hordozott értelem *módosulására*, amely a további tapasztalatszerzéssel következik be.

A pszichológiai értelemben vett trauma maga jól megvilágítja tapasztalat és élmény különbözőségét. Atipikus, *kimerevített élménynek* tekinthető, mivel az utólagosan rá irányuló értelmezési kísérletek rendre kudarcot vallanak. A trauma olyan radikálisan negatív, törésszerű, szeizmikus élmény, amely a tudat homlokterében marad, így a szubjektum számára állandó jelen időre tesz szert, ahelyett, hogy múlttá, feldolgozott tapasztalattá válna.⁹⁴ Ehelyett kialakul az állapot, amit a pszichológia poszttraumás stressz zavarnak illetve traumapszichének nevez.

A trauma illetve a poszttraumás állapot az elemzésünk számára releváns jellemzői a *vesztesség*, az *ismétlési kényszer* és az *elidegenedés*. Ezek mentén árnyaljuk tovább trauma és tapasztalat különbözőségét.

⁹⁴A traumatikus élmény egy része nyilvánvalóan valamennyire képes tapasztalattá válni, annyiban mindenképpen, hogy „átszínezi” a rákövető tapasztalatokat, de ő maga „burokba” kerül, nem illetve nehezen, töredékesen hozzáférhető.

A traumatizációt *veszteségélmény* kíséri. Az, hogy mi ez a veszteség, mi a tárgya, koránt sem egyértelmű. A különféle traumák túlélői a kérdésen töprengve mást és mást emelnek ki: ami elveszett, lehet „a világ iránti alapvető bizalom”, „a méltóságom”, „az identitásom” vagy „önmagam egy része”.⁹⁵ A veszteség különböző aspektusainak egy közös pontja azonban mindenképpen van: valami *sajátot* veszítettek el, amely maga után vonja a világban való *otthonosság* érzésének elvesztését, amiért onnantól kezdve idegennek érzik magukat a külvilágban, és idegenként tekintenek saját magukra is. Magával az emlékezéssel együtt előálló, az időben előrehaladó tapasztalatban történő hasadásról már Husserl is beszél, amikor is az „önmagammal való közösségben” idegenszerűsége bukkanok – azonban a trauma élménye nem ennek a „domesztikált” idegenségnek az esete.

A trauma átélőire ugyanis általában jellemző, hogy képtelenek elszakadni az emléktől, fixálódnak, rögzülnek hozzá, mintha a történet pillanatában „megállt volna az idő” – írja egy túlélő.⁹⁶ A traumatikus pillanat abnormális emlékezeti formában kódolódik, és időről időre spontán módon betör a tudatba, éber állapotban bevilanásként, az alvás idején pedig ismétlődő „traumás rémálom” formájában. Az emlékek gyakran teljes részletességgel és érzelmi töltéssel térnek vissza, és nem úgy kódolódnak, mint általában a felnőttek emlékei, tehát nem a folytonos élettörténetbe illeszkedő narratívaként. Egyfajta „traumás emlékezetről” beszélhetünk, mert egy ilyen emléknek sem szóban elmesélhető története, sem kontextusa nincsen, inkább élénk érzetek és képek formájában, nyelvi kódolás nélkül rögzül. Úgy tűnik, hogy trauma hatására az alapvetően a kisgyerekekre jellemző, erőteljesen vizuális, újrarázós „cselekvő memória” a felnőttekben is képes aktiválódni.⁹⁷ A traumatikus élmény tehát nem elbeszélhető, nem képes a normál emlékezet kódjai mentén beépülni az emlékezetbe, és részévé válni a személy identitásának, élettörténete „egységének”. Ehelyett az emlékezés *cselekvésben*, azaz *ismétlésben* jut kifejezésre, ahogyan azt már a fentiekben levezettük.⁹⁸ A trauma eseménye olyannyira összemérhetetlen az egyén megküzdő erejével, hogy a védekező rendszer azzal reagál, hogy csak részben, apránként, utólag szembesíti az ént az élménnyel. A traumára való

⁹⁵ Lásd Jean Améry és Primo Lévi.

⁹⁶ Idézi Herman, Judith. 2003. *Trauma és gyógyulás*. Budapest, Háttér, Kávé, NANE Egyesület.

⁹⁷ Herman, I. m. 60.

⁹⁸ Freud, Sigmund. 1991. *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest, Múzsák. 30.

reakció így csak *utólagos* lehet, az áldozatok ezzel az utólagos ismétléssel próbálnak érzelmileg és kognitívan *jelen lenni* az eseménynél.⁹⁹ Tehát az ismétlések során ütközik a szubjektum fokozatosan a történnel. Ha minden ideálisan megy, akkor előbb-utóbb lehetőség nyílik a történet értelmi, érzelmi átdolgozására, azonban ha túlságosan elsöprő az élmény, akkor ez lehetetlenné válik. Az események újrajátzása hol teljesen direkt módon zajlik, például az áldozatok visszatérnek a tett színhelyére, hol pedig áttételes, szimbolikus formában – tünetekben jelenik meg. Azonban kísérteties módon akkor is az önkéntelenség benyomását kelti, ha szándékosnak tűnő cselekvés áll mögötte. Tehát az ismétlés, bár aktív cselekvésben fejeződik ki, lényegileg azonban passzív és kényszeres. Az örökös újrajátzásra az *ismétlési kényszer* sarkall, amelynek mozgatórugója alapvetően nem is a kognitív rendszer, hanem az élményt kísérő negatív érzelmi állapot, amely maga tartja fenn a feldolgozásra irányuló *kognitív* munkát. Előfordulhat, hogy a traumatikus történet értelmileg felfogható volna ugyan, azonban olyan erős negatív *affektív töltet* marad, hogy átélője továbbra sem képes komplex módon, értelmi reflexióval is átfogni az élményt, ezáltal túllépni rajta. A kényszeres ismétlés pedig az elszenvedő számára éppen arra szolgálna, hogy megértse és feldolgozza a történeteket: valójában spontán, de sikertelen gyógyulási kísérletet takar.

Egy velünk történő eseményt mindig utólagosan próbálunk értelmezni, így utólag dől el, hogy ez a bizonyos élmény képes-e zökkenőmentesen tapasztalattá válni, vagy nem – ez esetben nevezhetjük traumának azt, ami velünk történt. Tehát ahhoz, hogy egy élmény tapasztalattá váljon, ismétlésre mindenképpen szükség van. Hiszen magában az értelmezés folyamatában is megismétlődik valamilyen formában a feldolgozni kívánt történet: kódolódik, átíródik, jelentés adódik hozzá. Amennyiben az interpretáció sikeres, az események emlékké válnak, és azt mondhatjuk: ezzel a tapasztalattal gazdagabbak lettünk. Viszont, ha nem, akkor megakadunk az ismétlés fázisában, és az élmény traumatikusnak bizonyul. A szakemberek egy része szerint a korrekció a trauma esetében sohasem lehet teljesen sikeres.. Amennyiben ez valóban így van, a szubjektum rögzül az élményhez, úgy is mondhatnánk, hogy megreked élettörténetének ezen a pontján, és nem lesz képes az

⁹⁹A pszichoterápiában terapeuta részben azzal van kliense segítségére, hogy „érzelmi konténerként” támogató, biztonságos közeget hoz létre a túlélő körül, ez által védi őt, miközben az újra éli a traumát, immáron kognitív, reflexiós képességeivel felszerelve: ez nevezhető az élmény emocionális korrekciójának. Lásd Malan, D. H. 1990. *Egyéni dinamikus pszichoterápia*. Budapest, Animula. 173.

időben eltávolodni tőle, ami végzetesnek bizonyul. Az átélt trauma „konzerválja” a túlélőt, ahelyett, hogy tapasztalattá válva megváltoztatná.

Látjuk, hogy a trauma története az átélő számára és annak emlékezetében egy örökösen friss élményként van jelen, semmint hogy tapasztalattá, tudássá, múlttá, az élettörténet láncszemévé vált volna, amellyel harmonikusan összekapcsolódhatna mindaz, ami azelőtt és azután történt. A túlélő nem tudja uralma alá vonni az élményt – pszichoanalitikus keretben: a tudatos uralma alá vonni a tudattalanban eleven, onnan örökösen táplált, energiával ellátott élményt.

Azonban kétirányú folyamatot kell látnunk: azon túl, hogy valami sajátot *elveszíték*, ez a veszteség azzal is jár, hogy valami számomra gyökeresen, megemészthetetlenül idegen *behatol* az énembe. Egyszerre veszíték el, vesznek el tőlem valami fontosat, és kapok valami nem kértet, nem vártat kívülről, amivel aztán semmit nem tudok kezdeni. Bernet ezt magáról a tudattalan által a tudatba delegált reprezentációkról írja: idegenek, de mégsem annyira, mintha egy másik egóhoz tartoznának – ez a félutasság ugyanakkor elég ahhoz, hogy paralizálja a szubjektumot. A trauma eseményében olyan idegenséggel találkozunk (Freud „emberfeletti hatalmú vendégekről”,¹⁰⁰ „idegen testről” beszél), amelyet nem tudunk feltartóztatni. A psziché kénytelen magába fogadni, és mint egy „idegen testet a sajátban” integrálni az élményt, amelyet kizárólag azáltal tudna feldolgozni, ha az értelmezéssel sajátjá is tudná tenni. Az integrálhatatlan élmény felszakítva addigi, viszonylagosan integrált énem burkát, anélkül vált belsővé, hogy *sajátjá* is vált volna. Nem uralom, nem rendelkezem fölötte, nem érzem énemnek, pedig részem lett.

A veszteségnek ez az élménye, – amivel ugyanakkor „több” is lettem, mégsem érzem magam a frankli értelemben gazdagabbnak – vezet a kül- és belvilágban való otthonosság érzésének sérüléséhez: *elidegenedéshez*.¹⁰¹ Hiszen énazonosként „birtokolni” egy *tapasztalatot* lehet. Egy traumatikus emléken csak rágódni tudunk, s inkább kiköpnénk, de nem lehet, mert átszínezte a szubjektum egészét. Az elidegenedés minden időhorizonton megjelenik a fenomenológiai tapasztalat számára, a trauma a múltat, a jelent és a jövőt

¹⁰⁰ Freud, Sigmund. 1968. A traumához való rögződés. A tudattalan. In. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest, Gondolat. 226.

¹⁰¹ A fogalmat Schiller használja először az *Estétikai levelekben*, majd többek közt Marx és az egzisztencialisták számára is lényegi fogalom, de a traumatikus élmény szempontjából lényegében egy pszichológiai élmény leírására használjuk.

egyaránt módosítja: más színben tűnik fel és elérhetetlen távolba kerül a traumát megelőző múlt, elhomályosul és kiüresedik a jelen, mintha egy üvegburán keresztül szemlélnénk és megszűnik a jövő, mint ígéret, mint a vágyak beteljesülésének ideje.

A trauma emléke maga lebeg, nem lehorgonyozható a már megszilárdult értelmezési formákba, mert épp maga zilálta szét a tájékozódás kereteit. Ebben az állapotban a túlélőre az a feladat vár, hogy újra lakhatóvá tegye, újradefiniálja a trauma által szétzilált világot, és visszanyerje „saját idejét”: a múlt, a jelen és a jövő összefonódott nyalábjához való saját viszonyát, és ne a trauma idejét élje. Ez volna magának a tapasztalattá válásnak a folyamata, amelynek során Waldenfels szavaival „a dolgok struktúrát és alakot kapnak”,¹⁰² és a személyes identitás narratív koherenciájának mintázatában elsimulnak.

¹⁰² Waldenfels, Bernhardt. 2005. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 58.

A hétköznapi élet traumái

A trauma meghatározása után meg kell találnunk a tapasztalatnak a témánk szempontjából leginkább plauzibilis megközelítését. Ehhez érdemes a *gadameri* tapasztalat fogalomból kiindulnunk. Az általa leírt tapasztalat olyan történés, amely során szükségképpen önmagunkról is tanulunk.¹⁰³ A tapasztalat a tárgyról visszafordul önmagunk felé, hogy majd végső belátásként egyszer saját végességünk tapasztalatává váljon. Gadamernél a tapasztalat mindig nyitott marad az újabb tapasztalatokra, soha nem érhetünk a magunkról való tudás végére – ennyiben tehát eltér Hegel koncepciójától, akinél elérkezik a megszerezhető tapasztalatok végpontja, és az abszolút tudásban ölt testet. A gadameri definícióra támaszkodva létrejön a tapasztalat fogalmának olyan felfogása, amely ahelyett, hogy egy elérhető végpontot tűzne ki célul, a narratív identitás építőkővévé válik, amelyben magán a folyamaton, a *folymatos változáson* van a hangsúly. Ezt fejezi ki Ricoeurnél a narratív identitás, amely nem más, mint annak a változásnak a története, amelyen az ember átmegy, miközben folyamatosan új és új tapasztalatokat szerez, amelyek által állandóan változik. A narratív identitás fogalma felveszi magába saját történetét, ami lehetővé teszi, hogy a szubjektum a *folymatos változás közepette is önmaga maradjon, anélkül, hogy ugyanaz maradna*.¹⁰⁴

Így már érthető, miért más a trauma nyomán fellépő *elidegenedés*, szemben a normál tapasztalatszerzést kísérő *változással*, amikor bár nem ugyanaz, de önmagam maradok. A trauma átélőinek élménybeszámolóiban megjelenő elidegenedés, akárcsak az ismétlési kényszer, élesen szemben áll a tapasztalatszerzésre jellemző változással. Hiszen éppen az által vagyok képes változni, ha valami szervesen beépül a személyes identitásomba, anélkül, hogy az integritásom, Ricoeur kifejezésével az *önmagaságom* kárt szenvedne. Ehelyett a trauma átélői nem érzik magukat önmaguknak, és megemészthetetlen marad az élmény, amelyet sem integrálni, sem elfelejteni nem tudnak.

Az elidegenedés és a változás különbségét maga a változás szó különböző igekötős alakjai is érzékletesen közvetítik. Ha valakire azt mondjuk, hogy „változtál”, az más

¹⁰³Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris. 396.

¹⁰⁴Ricoeur, Paul. 1999. Az én és az elbeszélte azonosság. In: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok, szerk. Szegedy-Maszák Mihály, Budapest, Osiris. Akárcsak az önmagában konstans, mégis kimeríthetetlen klasszikus műalkotás, amely minden korban képes valami újat mondani, miközben az időben haladva folyamatosan gazdagodik interpretációja története, így ő maga is. Továbbá Tengelyi, *Élettörténet és sorseseemény*, 18.

jelentéssel bír, mint a „megváltoztál”, pláne az „átváltoztál”. A „változtál” a részletek vagy árnyalatok változását implikálja, és sokszor elismerően mondjuk: előnyödre változtál, sokat változtál. A „megváltoztál” már mintha többet jelentene: kicserélődtél, más lettél, nem ismerlek rád. Talán ide volnának sorolhatók a homloklebeny sérültek, akiknek gyökeresen megváltozik a személyisége, környezetük nem ismeri fel bennünk az addig megismert karaktert. Az „átváltoztál” azonban már Kafka és az *Alien* filmek világa. Az itt megjelenő hősökben valami idegen szunnyad, ami fokozatosan vagy egy csapásra legyőzi őket. Totális átváltozással a valóságban kérdéses, hogy találkozunk-e egyáltalán, a meshősök pedig jobb esetben békává szoktak változni, esetleg vámpírrá vagy zombivá: amennyiben ezek valamelyike beléjük oltja a maga totális idegenségét, akkor a hősök is átváltoznak azzá az idegen minőséggé.

A változás különféle fokozatai közt bár homályos az átmenet, de a trauma valahol a meg- és az átváltoztál között foglal helyet. Kafka falusi orvosa el is árulja betegének a baj forrását: „megtaláltam a te nagy sebedet; ez az oldaladban nyíló virág pusztít el téged”.¹⁰⁵

...

A gadameri tapasztalat első ránézésre – akárcsak a trauma – szintén rácăfol az addig érvényesnek gondolt rendre, szabályszerűsége, az addigi tapasztalatokra, így minden esetben csalódás is kíséri, amiért Gadamer inkább elszenvetésként határozza meg, semmint tevékenységként, és értelmezését az aiszkhüloszi kórus intelmére vezeti vissza, miszerint „Tanulj a szenvedésből!”. Tehát tapasztalatot kizárólag „szenvetés” árán szerezhetünk, mivel a tapasztalás folyamata inherens módon tartalmazza a csalódást. Azonban látni fogjuk, hogy ez a szenvetés, és ez a cáfolat más jellegű, mint a trauma esetében.

A gadameri tapasztalat-felfogás noha nem fedi le a tapasztalatok birodalmának egészét, hiszen mindannyian átéltünk már olyan tapasztalatokat is, amelyeket a megélés szintjén nem kísér csalatkozás, hanem éppen, hogy öröm, rácsodálkozás vagy megkönnyebbülés. Azonban Gadamer strukturálisan beszél csalódásról, amely az új tapasztalatnak a már meglévő renddel való összevetése nyomán bukkan fel, és annyit jelent, hogy az addighoz képest valami újjal találkozom, ami érvényteleníti vagy módosítja a megelőzőt: így jöhet létre egyáltalán tapasztalat. Ennyiben rendelkezik a gadameri tapasztalatszerzés is eleve

¹⁰⁵ Kafka, Franz. 1982. Egy falusi orvos. In: *Az átváltozás*. Budapest, Európa, 140.

egy „traumatikus” mozzanattal: ha tanulni akarunk a hétköznapi tapasztalásokból, az ugyan magával von némi „szenvedést”, azonban olyan saját tudást szerzünk, amely, még ha nem végérvényes is, de bekapcsolódik életünk történetébe, építi azt: gazdagabbak leszünk általa. Azonban ha nem hétköznapi tapasztalásokból, hanem magából a szenvedésből akarunk, illetve kényszerülünk tanulni, akkor ez a fajta tapasztalatszerzés merőben más struktúrát mutat. Ebben az esetben a szenvedés vagy a csatlakozás nem a tapasztalat szükséges velejárója, hanem magát a szenvedést, a traumát kell valahogyan tapasztalattá alakítani.

Gadamer a tapasztalat folyamatát és struktúráját általánosságban írja le, azonban vessük össze a traumát *konkrét tapasztalatokkal*, amelyeket témánk szempontjából Levinas illetve a sartré-i és a lacani vágy-koncepció felől érdemes megközelíteni. A konkrét tapasztalat jelen esetben azt jelenti, hogy ezeknél a szerzőknél megjelenik a tapasztalat „tárgya”, azaz a másik vagy a külvilág, amellyel létrejövő interakció során egyáltalán megtörténhet a tapasztalatszerzés. Azonban ezeket a mindennapi tapasztalatokat, – amelyeket összefoglalva a másokkal való „normál” interakcióink birodalmának, a pszichoanalízis nyelvén „tárgykapcsolatoknak”¹⁰⁶ nevezhetünk, és amelyek Gadamernél még csupán enyhe és áttételes formában tartalmaztak traumatikus mozzanatot – a két szerző expliciten traumaként írja le.

Nevezzük kísérletképpen e szerzők által traumának nevezett történéseket – a freudi mindennapi élet pszichopatológiai nyomán – *a mindennapi élet traumáinak*. A párhuzam a freudi megfogalmazással nem csupán felszíni. A hétköznapi élet traumái, akárcsak a freudi elvétések, álmok és a vice,¹⁰⁷ olyan nem feltétlenül tudatosan megélt vagy nem reflektált történések, amelyek annak ellenére szervezik az emberi élet mindennapi menetét, egyáltalán az emberi életet magát, hogy valódi traumaként vagy valódi pszichopatológiaként felbolygatnák ezen élet megszokott folyogását. Ahogy láttuk, a pszichotrauma fogalma egy radikális, törésszerű veszteségélményt ír le, amely fogva tartja

¹⁰⁶ Tárgykapcsolat-elméletek: Freudot követő pszichoanalitikus iskola. Létrehozói kétségbe vonták Freud előfeltevését, szerintük a libidó nem gyönyört keres, hanem tárgyakat. A „tárgy” egyaránt jelenthet személyt és dolgot. Koragyerekkori tárgykapcsolataink mintázata nagyban befolyásolja későbbi emberi kapcsolatainkat is.

¹⁰⁷ Freudnál a mindennapi élet pszichopatológiai a nyelvbotlások, tárgyak elvesztése, elrontott cselekedetek, nevek elfelejtése, fedőemlékek. Az álom és a vice nem ilyen pszichopatológiák, azonban ugyanazokat a törvényeket követik, mint ezen elvétések és a neurotikus tünetek: az álmot és a viceit is elfojtott késztetések és szándékok motiválják, kerülő úton, szublimált formában, a valóság elvvel kompromisszumot köve lehetővé teszik az elfojtott ösztönök kielégülését. Freud, Sigmund. 1991. *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Budapest, Cserépfalvi. 29.

hordozóját és egyfajta kényszerességben megnyilvánuló, lényegileg passzív, önkéntelen ismétlésbe utalja. A túlélők, akár a marionett bábuk, össze vannak huzalozva múltjuk egy meghatározó, mégis idegen, neuralgikus eseményével, amely vonatkoztatási- és erőközponttá válik számukra.

A Levinas által leírt tapasztalat, a Másikkal való találkozás *a megélés szintjén* azonban nem így zajlik, nem traumatikus, mégis traumaként írja le a filozófus, ahogy Lacan is ekként ábrázolja a *das Ding* avagy vágyunk tárgya keresését. E két tapasztalat a felszíni hasonlóságokon túl lényegesen különbözik, azonban általuk jól szemléltethető a hétköznapi tapasztalat működése, amelyet – a traumához hasonlóan – szintén három szempont szerint vizsgálhatunk meg: a *vágy*, a *hiány* és a *változás*. Ezeket szembeállítva a valódi trauma jellemzőivel, amelyeket az *ismétlési kényszerben*, a *veszteségben*, és az *elidegenedésben* jelöltünk meg, élesen megvilágítható trauma és tapasztalat különbözősége.

Ahhoz, hogy megértsük e hétköznapi tapasztalatok természetét, a tárgykapcsolatok szerveződési elvét, és ennek a traumatikus élménytől való lényegi különbözőségét, a *vágyból* érdemes kiindulnunk. Az *ennek* a külvilág tárgyaival való kapcsolatait Merleau-Ponty nyomán összehuzalozottságként gondolhatjuk el, amelyben az *én* akár egy vektor¹⁰⁸ irányul a külső tárgyak felé, illetve azok láthatóságukkal felém, ugyanakkor ez a vektor-jelleg láthatatlan erővonalként össze is köt azokkal. Merleau-Ponty leírása alkalmazható az *emberi* tárgykapcsolatokra is. A külvilággal – amely ugyanúgy lehet egy másik ember, mint egy dolog – való összehuzalozottságot az emberi késztetések, motivációk, gondolatok és félelmek, érzések, tervek és ösztönök teremtik meg, amelyeket megérthetünk a Másikra, a másra való vágyként, amely összeköt vele. Olyan vágyként, amely magában foglalja a megértésre, aktusokra, elsajátításra való vágyat egyaránt. Az összekötöttenést nem szolgáltatásként vagy a szabadság hiányaként képzelhetjük el, hanem inkább önkéntelen odaszegődésként – vágyként, némileg hasonlóan a libidinális megszállásokhoz a pszichoanalízisben. Azonban vágyam hús-vér tárgya, amely lehet a másik ember, a külvilág tárgyai, egy műalkotás, vagy általában a végérvényes tapasztalat valamiről, nem bekebelezhető.

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, *A látható és a láthatatlan*, 219., 230.

A vágy tárgyát a *das Ding*, „a dolog” testesíti meg, amely Freudnál eredetileg általánosságban a tudattalanban lévő tárgy-reprezentációkat jelölte, minden olyan személyes szempontból döntő személyt vagy dolgot, amely fontosságát és létét személyes indulatok és élménynek alapján nyeri el. Lacannál a dolog az „újramegtalálást” szimbolizálja, mivel úgy működik, mintha valamikor elveszítettük volna, pedig valójában soha nem birtokoltuk – csupán a hiánya van meg bennünk, s így a rá való múlhatatlan vágy.¹⁰⁹ A *das Ding* akárcsak Heideggernél a dolog fogalma¹¹⁰ tehát nem egy konkrét egyedi tárgy, hanem űr, hiány, ami köré mégis egy egész világ szerveződni képes. A dolog attól töltődik fel értelemmel, hogy a szubjektum vágyának tárgyává válik. Vágyunk minden konkrét tárgya „mögött” voltaképp „a dolgot” találjuk, amelyhez minél inkább közelítünk, annál inkább elérhetetlenné válik, a visszfényhez hasonlóan. A dolog ezen a szinten nem más, mint a vágy betölthetetlenségének szimbóluma, azonban amely mint *igéret* jelenik meg.

A *das Ding* lehet a tökéletes műalkotás vagy a szerelmünk, valami, ami többet jelent önmagánál, mert a fantázia kitüntetett fontossággal látja el. A *das Ding* – akár egy tükör, amelyre a szubjektum rávetíti a maga narcisztikus eszményét – olyan határ, amelynek túldoldala hozzáférhetetlen, írja Žižek. A vágy így szükségképpen olyasmire irányul, amit soha nem érhet el.¹¹¹

Lacannál a *das Ding* ugyanakkor „a prehisztórikus másik”,¹¹² akit lehetetlen elfelejtenem, miközben idegen nekem, mégis a „szívemben hordozom”. Így a *das Ding* és a rá való vágy az etikai tapasztalat struktúrájává válik. „A morális dimenzió genezise a

¹⁰⁹ A *das Ding* többsikü elméletére témánk szempontjából nem szükséges kitérni. Bővebben lásd: Lacan, Jacques. *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques Lacan: Book VII*. London, Routledge, 1992.

¹¹⁰ Heidegger, Martin. 2000. *Das Ding*. In: *Gesamtausgabe*, vol. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 170. Azonban már a husserli leírása a megjelenőnek ebbe az irányba mutat. „Maga »a« dolog – mondja Husserl – voltaképpen az, amit valóságosan senki sem látott, mert a dolog folyton mozgásban van, mindig és mindenki számára a változó saját és idegen tapasztalatok és tapasztalati dolgok nyílt végtelen halmazának tudati egysége.” Husserl, E. 1998. *Az európai tudományok válsága*. Budapest, Atlantisz. 207.

¹¹¹ A Sartre-i koncepció, amely nagy hatással volt Lacanra, ezen a helyen csak utalni tudunk. Sartre-nál a tudat szakadatlanul hiány és vágy is, amelyet sohasem szüntethet meg, mert ha megszűnne a létét konstituáló hiány, akkor önmagában-valóvá válna. A tudat legmélyebb vágya, hogy önmagában-valóként létezhesen, egyszersmind megőrizze szabadságát, tehát az önmagáért-való és az önmagában-való szintézisének megvalósítása. Azonban ez csak egymás kioltásával volna lehetséges. Vágyáról mégsem tud lemondani, így a tudat nem múltó vágy a hiány megszüntetésére. Lásd: Sartre, J.-P. 2006. *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.

¹¹² Cremonini, A. 2001. *Die Nacht der Welt. Ein Versuch über den Blick bei Hegel, Sartre und Lacan*. In: Gondek, H.-D., Hofmann, R., Lohmann, H.-M. *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*. Stuttgart, Klett-Cotta, 173-174.

vágyban gyökerezik” – írja Lacan.¹¹³ Ezen a ponton párhuzamot vonhatunk Lacan és Levinas elgondolása között. Amikor a Másik válik a vágy tárgyává, a hozzá való viszonyom már etikai. Bár a lacani vágy a levinasival ellentétben hiányból születik, azonban az közös bennük, hogy csupán örökösen úton vannak, mindig csak közelednek a vágyott felé, anélkül, hogy „célba érnének” – ennyiben hasonló a valós trauma kényszeres ismétlési törekvésehez, azonban itt nem kényszerről van szó, hanem egy eleve bennem lévő vágyról, akárcsak a spinozai létvágy. A levinasi „traumaként kirajzolódó vágy”¹¹⁴ és a lacani hiánybetöltő tárgykeresés ugyanúgy a hétköznapi, észrevétlen – a gadameri értelemben vett – tapasztalat struktúrája szerint épülnek fel: elszenvedjük, ahelyett, hogy kezdeményeznénk, és soha nem érhetünk célba, mozgásunknak nincsen *elérhető* végpontja. Így csupán iránya van, és feltétlenül csalódással jár együtt.

Ugyanakkor Levinas nem véletlenül írja le a találkozást traumaként, hiszen a Másik alakjában érkező „felhívás”, „megidézés” az akaratom ellenében történik, és sohasem hagy nekem nyugtot, mivel sohasem tehetek eleget az érte való végtelen felelősségemnek. A másikkal való viszony kérdésessé tesz, és megbontja az Én önmagával való azonosságát. A levinasi „Arc” abszolút idegenként megérkezik hozzánk, és megkérdőjelezi a tudatot, „anélkül, hogy tudat-tartammá alakulna, kibillenti az őt megcélzó intencionalitást”. Integrálnám a Másikat vagy menekülnék, azonban nem lehet ezt sem, azt sem. Felelnem kell, de mit mondhatnék egy ilyen hatalmas vendégnek – feleletlehetőségeim elégtelensége: a totális szolgálat kivihetlensége hozzáköt. Ugyanúgy fogságba esem, mint egy traumatikus élményt követően, azonban „mégsem idegenedem el, hanem *változom*”- fogalmaz Levinas.¹¹⁵ Ezért lehetséges, hogy a Másikkal való találkozás épít is: miközben „örzőjeként és tűszaként a helyére állok”, azaz kipördülök önnön centrumomból, észrevétlenül „legbelső identitásomnál találom magam”,¹¹⁶ ami nem más, mint a Másik iránti felelősségem. A Másik a mesterem, azáltal tanít, hogy ráébredsz, foglyul ejthet. Ez az „elkötelezettség”, illetve „elrendelés” azonban

¹¹³ Lacan, Jacques. 1992. *The Ethics of Psychoanalysis* The Seminar of Jacques Lacan: Book VII. London, Routledge.

¹¹⁴ Levinas, Emmanuel. 1997. *Nyelv és közelség*. Pécs, Tanulmány – Jelenkor. 56.

¹¹⁵ Levinas, Emmanuel, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/ München, Karl Alber, 1992. ill. *Nyelv és közelség*. 144.

¹¹⁶ Levinas, Emmanuel. 1993. *Teljeség és végtelen*. Pécs, Jelenkor. 72.

észrevétlenül fűz a Másikhoz, anélkül, hogy valódi traumát okozna,¹¹⁷ még ha Levinas leírása nyilvánvalóan hasonlít is a valós trauma élményének leírásához. Azonban a „kitettség” vagy „kiszolgáltatottság”, amiről Levinas beszél, interszubjektív létezésünk legalapvetőbb lehetőség feltétele, megkérdőjelezhetetlen, kikerülhetetlen magva, az együttélésünket átszövő, evidens szervező elv. Hiszen a Másik iránti végtelen felelősségem tendenciája, a válasz megtagadásának és a Másik totális tematizálásának lehetetlensége, a másikkal való érintkezésben, a nyelvben és a szavak nélküli beszédben is, magában az interszubjektivitásban van inherens módon jelen, és szervezi azt.¹¹⁸

A lacani és a levinasi tárgykapcsolat, a „hétköznapi élet traumája” tehát inkább traumatikus meghiúsulást tartalmaz: azt a kikerülhetetlen traumatikus mozzanatot, amely azonban a tapasztalatszerzés, a Másikkal való interakció lefolyásának sajátja. Az, hogy örökösen csupán töreksem valami felé, anélkül, hogy célba érnek, a tapasztalatszerzés lényege: itt nincsen valós cél vagy végpont. A meghiúsulás valójában a tapasztalat illetve a vágy tartozéka: Levinas ezt a Másik másságával és a felelősségem, feleletlenségeim örökös elégtelenségével, Lacan pedig a bennünk lévő fekete lyukként tátongó *das Ding* eredendő betölthetetlenségével magyarázza. Ezzel szemben a *valódi trauma* esetében nem egy eleve bennem meglévő hiányról van szó, hanem *vesztéségről*: végső soron a világ, mint otthonom és önmagam, mint otthonom elvesztéséről.¹¹⁹ Ennek az élménynek a feldolgozására *kényszer* hajt, nem pusztán *vágy*: csak úgy élhetem túl, ha tapasztalattá képes válni, s elveszíti kitüntetettségét, *ha otthonra lelek a traumában is, mint akármelyik más tapasztalatomban*.

Továbbá amíg a trauma eseményével való viszonyomat a mechanikus, mindig ugyanazt megcélzó ismétlés szervezi, addig a „hétköznapi tapasztalat” mindig új tárgyakat, új találkozásokat, új beszédhelyzetet teremt. Még ha rá is cáfol a megelőző tapasztalatokra, valami újat, még ha nem véglegeset is, mindig kínál helyette. Mikor is jönne el a tapasztalatszerzésben a fausti pillanat: eddig és nem tovább? Hiszen azt éppen az tartja

¹¹⁷ Hiszen a találkozás „már mindig megtörtént egy olyan múltban, amely soha nem volt jelen” Levinas, *Nyelv és közelség*. 162.

¹¹⁸ „A szegény és a büszkeség tárja fel számomra a másik tekintetét és magamat e tekintet végpontjában, aminek köszönhetően *megélem*, de nem *ismerem meg* azt a szituációt, hogy néznek.” (Sartre, *A lét és a semmi*, 323) A másik tapasztalata tehát olyan létviszony, ami élményként, nem pedig megismerésként adódik.

¹¹⁹ LaCapra terápiás javaslata, hogy a vesztés-élmény hiány-élménybe való átfordítása segíthet a trauma feldolgozásában, mivel könnyebb a hiánnyal mint a vesztéssel együtt élni. LaCapra, Dominick. 1999. Trauma, Absence, Loss. *Critical Inquiry* 25 2: 696-727.

örökké életben, hogy soha sem érünk a magunkról való tudás végére, soha sem éri el végpontját a tapasztalat. A trauma ezzel szemben mindig ugyanannak az ismételése. Tehát a *das Ding*, az üres hely betöltésére irányuló vágy csupán *strukturálja* a tapasztalatszerzést, de tartalmilag nem határozza meg. Hasonlóan Levinasnál is: a Másikat sohasem tematizálhatom, nem „tudok meg” róla semmit, azonban a találkozás engem megváltoztat, magamról *tanulok*: a „magamért valóból” „a másikért valóba” változom át egy véget nem érő történetben újra és újra, de soha nem véglegesen, kielégítőn. Maga a találkozás csupán a tapasztalatszerzés kerete, szerkezeti váza, a tartalom mindig más és más. A Másik, akivel a találkozás létrejön csak a rendet, a struktúrát biztosítja, irányulásom irányát rögzíti.

A traumatikus ismételés viszont *tartalmi* jellegű: itt örökösen az eredeti történetes szimbolikus vagy direkt, de önkéntelen ismételése zajlik mindaddig, amíg ki nem pördülünk az ismétlési kényszer önjáró körforgásából, és az ismételés nem fordul át emlékezésbe.

A tapasztalat megváltoztat, a trauma pedig megmarad az elidegenítés fázisában, anélkül, hogy megváltoztatna. Ha eljutok oda, hogy értelme lesz számomra, akkor tapasztalattá, élettörténetem szerves részévé is válik majd, és többé nem egy megemészthetetlen elemként lesz jelen létezésem homlokterében. Ekkor az „idegen test” integrációjával én is változni fogok: visszanyerem önmagam, még ha már nem is leszek ugyanaz. Azonban továbbra is kérdés, hogyan volna ez lehetséges.

A frankli logoterápia célja éppen ebben állna: értelmet találni a szenvedésben. Most már jobban érthető, mit jelent ez: sajátként ismerni el, személyes identitásom szerves részévé tenni, tapasztalatként birtokolva változni általa. Csak hogy ez korántsem könnyű feladat, hiszen ahogy láttuk, itt nem egy „egyszerű” tapasztalatról van szó, amelynek *struktúrája* traumatikus volna, hanem valódi traumáról, amely ellenáll az ember integrációs törekvéseinek. Pontosabban beépül az identitásba, de uralhatatlanul és maga körül mindent szétrombolva, olyan erődöt vagy börtönt hozva létre, ahonnan sem kilátni, sem menekülni nem lehet. Olyan rablétet, amely kiüresíti az életet, elmosza a múltat és elhomályosítja a jövőt. Tehát bizonyos tekintetben a trauma nagyon is identitásépítő, csak éppen általa a szubjektumnak nem egy személyre szabott, szinguláris identitása lesz, hanem *traumatizált identitása*, ami a trauma személytelen igazságát hordozza. Tehát nem az élmény válik a szubjektum részévé, beépülve annak meglévő identitásába, hanem a

szubjektum azonosul a traumával és kezdi el hordozni a trauma által közvetített iszonyatos igazságot, amely a szubjektum, az élet és minden érték áthúzásával egyenlő.

Hogy mindezzel együtt hogyan válhat mégis a trauma a self pozitív konstituensévé, azzal a következő alfejezet foglalkozik.

Trauma és esztétikai tapasztalat

Az előző részben megvizsgáltuk, mit tekinthetünk traumának a tapasztalattal szemben. Megállapítottuk, hogy sajátos struktúrája van, amely alapján nem sorolható a gadameri értelemben felfogott tapasztalatok birodalmába. Kiderült ugyanakkor, hogy csak úgy képes a szubjektum a traumával együtt élni, ha a trauma nyersanyagából, akár bármely más „vad” élményéből, mégis tapasztalatot képes desztillálni. A második fejezet így a tapasztalattá válás lehetőségeivel, a traumával való sikeres megküzdéssel foglalkozik, ezzel együtt az eddigi kizárólag negatív minőségen túl, a traumában fellelhető pozitív potenciálra koncentrálna. Ehhez az esztétikai tapasztalatot, vagy a pszichoanalízissel szólva a szublimációt hívja segítségül. A hétköznapi élet traumafeldolgozásán túl, ugyanis a művészet birodalma is lehetőséget, legalábbis útmutatást kínál a traumával való megküzdésre.

A fejezet első része két, a traumával rokon esztétikai tapasztalatot elemez: a fenségest és a katarzist, amelyek az előző fejezetben hétköznapiaknak nevezett traumatikus tapasztalatok mintájára, az esztétikai tapasztalatok birodalmának traumatikus elemet hordozó variációi, és amelyek, akárcsak a hétköznapi tapasztalatok, szintén nem tekinthetők traumának. Ahogyan az előző részben sikerült traumát és tapasztalatot egymás segítségével egymástól elkülöníteni, és kimutatni, hogy egy traumatikusnak bizonyuló élmény mennyiben nem képes tapasztalattá alakulni, úgy ebben a részben a fenséges és a katarzis a trauma *pozitív kimenetelével* összefüggésben hordoz fontos tanulságokat. Ezeket az esztétikai tapasztalatokat elemezve jobban megragadhatóvá válik, hogyan képzelhető el pozitív reakció a traumára, miben állhat tehát a traumával való sikeres megküzdés, mit jelent a trauma élményének elsajátítása.

A második rész a traumafogalom romantikus hagyományát tárgyalja. Moritz pozitív és Hoffmann negatív trauma-ábrázolása alapján a mai trauma-megközelítések előfutárait keresem a modern szubjektum-fogalom gyökereinél. Mind a freudi ismételési kényszerre építő megközelítést a traumának, mind a poszttraumás fejlődést tárgyaló kognitív alapvetéseket megtaláljuk ezeknél a romantikus szerzőknél. Amíg azonban Hoffmannal maga Freud is foglalkozik, és művészetpszichológiája egyik központi fogalmát, a

kísértetiest a *Homokember* ihleti, addig Moritzra nem figyel fel a traumát tárgyaló kognitív pszichológiai irányzat.

Fenséges és katarzis

Ahogy a hétköznapi tapasztalatok körében, úgy az esztétikai tapasztalatok között is megtaláljuk a traumával rokonítható formákat: a fenségest és a katarzist. Akár esztétikailag közelítünk a világ felé, akár nem, minden tapasztalat visszahat a szubjektumra. A fenséges és a katarzis azonban az esztétikai birodalmában is radikálisnak számítanak, túlmennek az ízlés, a szépség vagy az undor kategóriáin, akárcsak a trauma, ami pedig a hétköznapi tapasztalatok birodalmának keretein mutat túl. Ezek az esztétikai tapasztalatok kifelé mutatnak a tisztán esztétikai minőségek birodalmából, meghaladják a „puszta” műbefogadás kereteit és egzisztenciális tapasztalattá, önmagunkról való tapasztalattá válnak, és a művészet etikai dimenziói felé nyitják meg az utat. Mindkét esetben felforgató tapasztalattal van tehát dolgunk, amely a befogadó énjét fundamentumában érinti. Ez teszi indokolttá, hogy összevegyük őket a traumával, és a párhuzamokat és különbségeket megvizsgálva új szempontokat keressünk.

Amíg a trauma átélőjének egy tisztán negatív élményt kell önerőből valahogyan értelmeznie és elsajátítania, addig a középpontba állított esztétikai tapasztalatok éppen traumatikuságukban, azaz felforgató erejükben hordozzák a pozitív potenciált: a gazdagodás, a ráismerés, a változás lehetőségét, akárcsak a gadameri tapasztalat-fogalom esetében láttuk. A képzelőerő mind a trauma, mind a fenséges és a katarzis esetében valami fájdalmassal, határtalannal, ijesztően „naggyal” találkozok, azzal a különbséggel, hogy az esztétikai tapasztalatszerzés során nem a szubjektum „bőrére megy ki a játék”: mind a két tapasztalati forma védett, megszelídített, mondhatnánk „imitált” iszonyatot hordoz, amely ugyanakkor képes valódi megrendülést hozni, azonban éppen „domesztikált” jellege miatt olyan megrendülést, amelyet utána súlyosabb véráldozat nélkül tapasztalattá alakíthat a szemlélő. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a trauma átélése helyett a befogadó a traumát „védőoltásként”, azaz ártalmatlanná tett formájában, avagy elképzelve kapja.

A huszadik századi pszichológiát tekintve a fenséges a kognitív pszichológiai poszttraumás fejlődés-elméletben, a katarzis pedig a pszichoanalízis katartikus

terápiájában találja meg a Márkus György által megfogalmazott alkalmazhatóságot: filozófiai ellenstratégiát a traumára.

Richir, fenomenológiájában jelentős életesemények kapcsán a magától lejárászódo értelemképződések által létrejövő „látványt” a *sublime phénoménologique* kifejezéssel jellemzi, azaz fenomenológiai fenségesről beszél. Egy ilyen esemény kapcsán a jelenségek végtelen, burjánzó kezdeményszerűségével találjuk szembe magunkat, és elveszítjük „szimbolikus támpontjainkat”, amelyekkel önazonosságunkat megtartva bekapcsolni, integrálni tudnánk egy ilyen „sorseseeményt”.¹²⁰ A fenségesnek a Burke és Kant által adott leírásai jelentős párhuzamot mutatnak a trauma leírásával. Burke abból indul ki, hogy „bármí, ami így vagy úgy felkelti a fájdalom és a veszély ideáját, vagyis bármí, ami valamiképpen rettenetes, vagy rettenetes dolgokkal kapcsolatos, vagy a rettenethez hasonlóan működik, a *fenséges* forrásául szolgál, vagyis létrehozza a legerősebb érzést, amelyre az elme képes lehet”.¹²¹ A szerző szerint ugyanis a fájdalom sokkal nagyobb hatást gyakorol testünkre és elménkre, mint az öröm bármilyen formája. Azonban megfelelő távolságból a fájdalom is előidézhet gyönyört. Minden dolog, aminek a látványa rettenetes és félelmet keltő, egyúttal fenséges is: „a rettenet vezérlő elve a fenségesnek.”¹²²

A tragédia kiváltotta örömről Burke úgy vélekedik, hogy minél jobban utánozza a valóságot, ereje annál tökéletesebb. Voltaképp mégis az idézi elő a gyönyörteli borzongást, ha a fájdalom valójában nem vezet erőszakhoz és a rettegés sem von maga után azonnali pusztulást,¹²³ így annak a rettenetes dolognak a látványa is gyönyörködtethet minket, amelynek egyébként a jóvátételét kívánnánk. „Látványuk annál vonzóbb, minél félelmetesebb – feltéve, hogy mi magunk biztonságban vagyunk”¹²⁴ – írja Kant is, tehát a néző ne legyen a próbatétel *alanya*, maradjon meg annak, ami: *nézője*.

Kantnál a fenségest kiváló tárgy összemérhetetlenül nagy, így az ilyen dolognak „már a pusztja elgondolni tudása is az elmének egy olyan képességét bizonyítja, amely felette áll

¹²⁰ Tengelyi, *Élettörténet és sorseseemény*, 197-198.

¹²¹ Burke, Edmund. 2003. *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Budapest, Magvető, 44.

¹²² I. m. 68. Burke a második könyvben sorra veszi a fenséges további jellemzőit, ezek a homály, az erő, a megfosztottság, a hatalmasság, a végtelenség.

¹²³ I. m. 164.

¹²⁴ Kant, Immanuel. 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, Osiris. 181.

az érzékek minden mércéjének”,¹²⁵ tehát *erőszakot tesz* a képzelőerőn. „A néző képzelőereje nem megfelelő az egésznek az eszméjéhez mérten, ebben a meg- nem- felelésben a képzelőerő eléri a maximumát”, ahogy annak kibővítésére törekszik és visszaroskad önmagába, miáltal a nézőt felkavaró tetszés fogja el.¹²⁶ A látvány a képzelőerő számára *szakadék*, amely azzal fenyegeti, hogy elveszik benne.¹²⁷ A széppel ellentétben a fenséges tapasztalatában az addigi élet megszokott és biztonságos alapjai megrendülnek, ami káosszal és elnyeléssel fenyeget, ezért az elme igyekszik újra formát és támasztékot találni. A szakadék metafora nem egyszerű retorikai eszköz, „a végtelen abban az értelemben fenyegető szakadék, hogy ha túlságosan belemegyünk, akkor a sematizálás nemcsak a fogalmakat veszíti el, hanem magukat a sémákat is”¹²⁸ – fogalmaz Ullmann, hasonlóan Ankersmithez: „mikor éppen a köznapiság valóság nekünk oly ismerős területén következnek be paradox szakadás a valóságban, akkor állunk szemtől szemben a maga legfenségebb formájában a fenségessel.”¹²⁹ Az élményében a tapasztaló visszatalál önmagához, ám egy másik szinten, egy felismeréssel gazdagodva. „A fenséges felráz, felébreszt, magamhoz térít, kimozdít a megszokás mechanikus világából. A tapasztalatot megélve felismerem, hogy a világ nem az, aminek hittem, és hogy én sem egészen az vagyok, akinek eddig hittem magam”¹³⁰ – írja Ullmann.

Márkus szerint a kiszolgáltatottságnak ez a tapasztalata egyenesen traumatizáló hatását, „személyes-morális integritásunk szétzilálódásának e megrázó eseménye soha nem téphető már ki teljesen az emlékezetünkéből, még akkor sem, ha sikerül ismét visszanyernünk és újjólag megerősítenünk elvesztett méltóságunkat”. Azonban a dinamikai fenséges tapasztalatának következő állomása abban áll, hogy képzeletben megjelenítünk egy olyan tudati ellenállást, amely elvben képes megvédeni minket a bénító, páni félelemmel szemben. Márkus tehát érez a fenségesben egy effektíve traumatikus mozzanatot s egyben az azzal való dacolást.¹³¹

¹²⁵ I. m. 166-169.

¹²⁶ I. m. 171.

¹²⁷ I. m. 179.

¹²⁸ Ullmann, Tamás. Kant és a Hattyú. *Holmi*, 2007 március.

¹²⁹ Ankersmit, F. R. 2004. *A történelmi tapasztalat*. Budapest, Typotex, 97.

¹³⁰ Ullmann, I. m.

¹³¹ Márkus, György. A trauma és filozófiai ellenstratégiái. *Aspetto* 2008. I/1. Márkus a traumával való megküzdés két útját elemzi, a sztoicizmust és a kantai fenséges tapasztalatát.

A fenséges élménye így kibújik az esztétikai fennhatósága alól, az élmény elsőprő erejénél fogva visszaautal önmagunkhoz, egy végül is nyertes pozícióhoz, ahhoz a belátáshoz, hogy fölényben vagyunk a bennünk lévő és rajtunk kívül álló természettel szemben. „Esztétikai ítéletünkben a természetet nem annyiban ítéljük fenségesnek, amennyiben félelmet kelt, hanem mert feléleszti bennünk az erőt [...] arra, hogy kicsiségnek tekintsük mindazt, ami iránt aggodalmas törődéssel viseltetünk: a javakat, az egészséget és az életet, s hogy a természet hatalmát, melynek ezek tekintetében alá vagyunk rendelve, önmagunkra és személyiségünkre nézve mégse tartsuk olyan hatalmasságnak, amely előtt meg kellene hajolnunk”,¹³² relativizálódnak és új keretet kapnak eddigi élettapasztalataink. Tehát magunkban találjuk meg az alapot a fenséges tapasztalatához, amely voltaképp „felfedi azt a képességünket is, hogy magunkat mint a természettől függetlenít itéljük meg, és felfedi egy olyan fölényünket a természettel szemben, amelyen egy egészen más fajtájú önfenntartás alapszik, mint az, amit a rajtunk kívüli természet megtámadhat és veszélyeztethet”.¹³³ Mivoltunkat tehát, mint a természet felett állóan fenségest gondoljuk el.¹³⁴

„A fenséges Janus-arcú: olyan tapasztalat, amely egyszerre két irányba mutat. Egyfelől valami rajtunk kívül álló kelti fel, amely a tapasztalatban adott számunkra, másrészt viszont önmegtapasztalás jellege van.”¹³⁵ „A (fenséges) tárgy árnyéka az énré magára vetül” – Ankersmit átveszi a freudi gyászfolyamat logikáját, „fenségesre jellemző önmegtapasztalás a kérdéses tárgy tulajdonságainak szubjektív „visszhangja”.¹³⁶ A

¹³² Kant, *Az ítéleőrő kritikája*. 182.

¹³³ I. m. 183.

¹³⁴ I. m. 185.

¹³⁵ Ankersmit, I. m. 62. Ankersmit a traumát a fenséges pszichológiai megfeleljőként, a fenségest pedig a trauma filozófiai megfeleljőként kezeli. A trauma hatását a fenséges tapasztalat által kifejtett hatás első fázisához hasonlítja, amennyiben megzavarja, vagy akár lehetetlenné teszi a kogníciót: a szubjektum képtelen befogni, befogadni amit tapasztal. Ankersmit a trauma a kapcsán az asszociációs képességünk el lehetetlenítését hangsúlyozza, amellyel normál esetben értelmet adunk tapasztalatainknak. Traumát átélve tehát nem vagyunk képesek a történetet társítani, egy értelmes, jelentéssé narratívával összefüggésbe hozni, amelybe beköthetnének azt. A szerző a traumatizációt elemezve azt emeli ki, hogy a trauma eseményétől az átélő sokszor disszociatív távolságba kerül, leválasztódik, és a tudattalanba utalódik az élmény, ekképpen a túlélő el lesz választva traumája kíváltk okától. Ez bár korántsem általánosan jellemző a traumára, mindenesetre Ankersmit ezzel hozza párhuzamba Burke azon megállapítását, hogy a tragédia látványa azért nem vált ki traumát, mert megfelelő távolságban vagyunk a valódi szenvedéstől, és így ugyanúgy elhatároljuk magunkat a tapasztalat tárgytól, mint a traumát átélő magától a traumától. Mind a kettő – így a szerző – extrém módon egyszerre direkt és indirekt. Mindkettővel a kognitív rendszerünk mediációs védelme nélkül kell szembenéznünk, ugyanakkor a disszociáció miatt mindig külső marad, mintha „valaki más élménye volna”. A fenséges így derealizációt provokál, megfosztva a tapasztalatot fenyegető potenciáljától.

¹³⁶ I. m. 69.

fenséges megtapasztalása ugyanakkor csupán „kísérlet, hogy képzelőerőnkkel nekirugaszkodjunk ezeknek a látványoknak, hogy... megérezzük e képesség hatalmát”.¹³⁷ Pusztán *ízeltőt* kapunk a veszélyből, és abból az illuzórikusan felülkerekedni tudó hatalmunkból, hogy képesek lehetünk érvényre juttatni „a természeti befolyásoktól való függetlenségünket”. Tehát a fenséges szemlélésekor csak mint a lehetséges potenciálra való *utalás* jelenik meg, amely valódi kihívást ugyan nem foglal magában, azonban így is elegendő ahhoz, hogy olyan hatalommal és erővel bírónak tűnjünk fel a magunk számára, mint maga a fenségest kiváltó élmény: ezt jelenti, hogy „önmagunkban kell alapot keresni” a tapasztalathoz. A fenséges jelenségében tehát ki lehet zárni mindenfajta valóban traumatikus hatást, hiszen [...] csak akkor valósulhat meg, ha a fenségesnek észlelt természeti jelenségeket védett helyről szemléljük”.

Ebből az következik, hogy a fenséges elemzése tulajdonképpen „nem ad receptet arra nézvést, hogy hogyan kell a valódi traumával dacolnunk, csupán feltár egy emberi lehetőséget. [...] A fenséges ténylegesen átélt tapasztalata a legkevésbé sem garantálja, hogy képesek leszünk a megfelelő tudati ellenállásra”,¹³⁸ ha nem csupán a látvánnyal van dolgunk, hanem a valóságban is a bőrünkre megy ki a játék – írja Márkus, aki abban összegzi a trauma „filozófiai ellenstratégiáinak” analízisét, hogy „a filozófia fejlődése során fokozatosan lemondott arról a funkciójáról, vagy még inkább tudatosan elhatárolódott attól a korábbi feladatától, hogy közvetlenül tanítson minket a racionális életvezetés mikéntjére”.¹³⁹ A kollektív traumákat illetően mégis és újra lehet valami szerepe és feladata a filozófiának, teszi azonban hozzá Márkus.

A fenséges tehát kibővíti a lelket¹⁴⁰ az addigi határain túlra. Ezt a folyamatot nevezhetnénk a trauma pszichológiai ellenstratégiájának, amit a *poszttraumás fejlődés kognitív* elmélete ír le. A poszttraumás stresszszavar (*Posttraumatic Stress Disorder, PTSD*) mellett egy ideje a szakemberek egyre több figyelmet fordítanak a poszttraumás fejlődés (*Posttraumatic Growth, PTG*) jelenségére is. A traumához való pozitív adaptáció iránti érdeklődés a pszichológiában – Viktor Frankl munkáira támaszkodó logoterápiát követően, amely az értelem akarását állította a középpontba, – az 1990-es években a

¹³⁷ Kant, *Az ítélőerő kritikája*. 190.

¹³⁸ Márkus, A trauma és filozófiai ellenstratégiái.

¹³⁹ I. m.

¹⁴⁰ Kant, *Az ítélőerő kritikája*. 196.

pozitív és negatív alkalmazkodás koegzisztenciájának felismerésével újult meg. A *poszttraumás fejlődés vagy növekedés* fogalmát Tedeschi és Calhoun vezette be 1996-ban¹⁴¹ és azóta a „pozitív” egészségpszichológia egyik központi területévé vált. A terminus a *kognitív* pszichológiai irányzatok szemléletmódjából kiindulva olyan intrapszichikus történésként írja le a trauma eseményét, amely bár a szubjektum kognitív sémáinak és globális hiedelemrendszerének összeomlásához vezet, ezzel egyszersmind egy új, a trauma előttinél jobb szerveződést, fejlettebb értékrendet is megalapozhat. A poszttraumás fejlődés öt területen figyelhető meg: az élet fokozottabb megbecsülése és a prioritásokban bekövetkezett változások, melegebb, nagyobb intimitással jellemezhető kapcsolatok átélése, a személyes erő fokozott érzete a sérülékenység egyidejű átélésével, új lehetőségek és életpályák felfedezése a személy életében, spirituális és egzisztenciális fejlődés.¹⁴²

A szerzők mindemellett hangsúlyozzák, hogy a traumát átélteknél *a személyes distressz és a növekedés együtt van jelen*, és sok tényező van hatással arra, hogy traumát követően a distressz, a poszttraumás stresszzavar vagy a fejlődés lesz a meghatározó. A PTN folyamatát olyan súlyos életkrízis hozza működébe, amely megkérdőjelezi, sőt megrendíti az ember világról és abban elfoglalt helyéről való képét. A pozitív változásokért nem maga a trauma, hanem annak „utóélete” felelős, a traumának „csupán” elég nagy kihívást kell jelentenie megszokott világunkra nézve, hogy beindíthassa a lelki gazdagodást, azáltal, hogy kénytelenek vagyunk egzisztenciális kérdések felé fordulni. A krízis által kiváltott elsöprő erejű negatív reakciók először mindenképp megküzdő viselkedést tesznek szükségessé, egyúttal beindul az élmény intenzív kognitív feldolgozása is, amely először automatikus, betolakodó gondolatok, rágódások formájában, majd egyre tudatosabb, kontrolláltabb módon történik. Az élethelyzetet kísérő distressz mindeközben nem szűnik meg, hiszen éppen ez tartja aktívan a kognitív feldolgozást, ahogyan erről már az első fejezetben volt szó.

A folyamat végére az elméletalkotók szerint – bár a trauma eseménye negatív élmény marad – a túlélők *szerencsés esetben* képesek saját „trauma narratívumuk” kialakítására,

¹⁴¹ Tedeschi, Calhoun. The Posttraumatic Growth Inventory: measuring the positive legacy of trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 9, 455-471.

¹⁴² Kulcsár, Zsuzsanna (szerk.) 2005. *Téher alatt.. Pozitív traumafeldolgozás és poszttraumás fejlődés*. Budapest, Trefort.

tehát a történetek saját, koherens történetként való elbeszélésére, az addigi sémák új elvek mentén való újrendezésére. Nem másról van itt szó, mint az aiszkhüloszi kórus intelmének („tanulj a szenvedésből”) pszichológiailag kidolgozott, a terápiás munkában irányadó modelljéről. Tehát a sémák megrendülése kikerülhetetlenül szükségessé teszi új sémák megalkotását, amelyek már hordozni képesek a megelőző rendszer összeomlásának tapasztalatát, továbbá azt a tapasztalatot is, hogy képesek vagyunk dacolni a kihívásokkal.

...

A trauma sikeres feldolgozásának másik modellje a *katarzis* általi „megtisztulás”, amely mind a trauma esztétikai, mind pszichológiai ellenstratégiájaként létezik. A tragédia – miközben gyönyörködött – „a részvét és a félelem felkeltése által éri el a szenvedélyektől való megszabadulást”¹⁴³. A katarzis kiváltó okai meglehetősen hasonlítanak a fenséges kiváltó okaira, ahogyan az a *Retorikából* kiderül: a „félelem olyan fájdalom és aggodalom, mely abból az elképzelésből származik, hogy valami veszélyes és fájdalmas rossz fenyeget bennünket”. A „részvét egyfajta fájdalom annak láttán, hogy valamiféle pusztító és szenvedést okozó rossz ér valakit, aki ezt nem érdemelte, és ami véleményünk szerint minket is érhet vagy a mieink közül valakit”.¹⁴⁴ Látható, hogy ugyanaz a működési elv érvényesül, akárcsak a fenséges tapasztalatakor, azaz, hogy a rettenetnek akár *lehetne a szemlélő* az alávetve, de még sincsen. Azonban az esztétikailag gyönyörködtető tárgyat szemlélve szinte öntudatlanul „rápróbáljuk” a helyzetet a saját életünkre, beleéljük magunkat, és bár elsöprően hitelesnek bizonyul, mégis „megússzuk” a dolgot.¹⁴⁵

Azonban az élmény ahhoz hasonló, mint amikor valóban túlélünk valami reális veszélyt, hiszen a fantáziánknak köszönhetően *mintha* velünk is történne a dolog. Viszont az, hogy pusztán képzeletben, egy műalkotással való találkozásban, *kvázi* éltük csak át, az a nem marad meg pusztán a félelem és szájalom keltette hatásnál, hanem a katarzis vagy a fenséges tapasztalata képes desztillálódni belőle. Az élmény tehát felráz, átfórmál, megváltoztat.

¹⁴³ Arisztotelész. 1997. *Poétika és más költészettani írások*. Budapest, PannonKlett.

¹⁴⁴ Arisztotelész. 1982. *Retorika*. Budapest, Gondolat, 1382a, ill.1385b.

¹⁴⁵ Seunghyeok, Kweon. *The Human Perception by Terror - Comparison between Aristotle's Catharsis and Edmund Burke's Sublime*. 97. <http://mybox.happy-campus.com/dBudapestia/4107967>

A traumában rejlő pozitív potenciált tehát a poszttraumás fejlődés elmélete mellett a katarzis is megfogalmazza, ami a traumával való *emocionális* megküzdésként fogható fel. A katarzis fogalmát Freud Arisztotelészről és Platónról¹⁴⁶ vette át, és a negatív érzelmek pozitív leereaglásának jelenségére használta. A katartikus módszer olyan pszichoterápiás módszer, amelynek során a kívánt terápiás hatás a „megtisztulástól” (katarzis) áll elő, azaz a patogén affektusok megfelelő levezetéséből. A módszer a pszichoanalízis történetében az 1880-1895 közötti periódushoz tartozik, amikor a pszichoanalitikus gyógy mód fokozatosan elválzik a hipnózis alatt végzett kezelésektől. Freud a fiziológus Breuer hatására kezdte el a hipnózist a hisztériás betegek tüneteinek felidőzésére használni. Híres esetük *Anna O.* volt, aki beteg apját haláláig ápolta, majd súlyos kimerültség, bénulás és öntudatzavar jelentkezett nála. Az ő kezelése során alakult ki az a technika, hogy időrendben fordítva mondták el a beteggel tüneteinek minden egyes múltbeli felbukkanásának körülményét, s a legelső pillanathoz érve a tünet eltűnt. Az eljárás tehát lehetővé teszi a szubjektum számára, hogy felidőzzék, és *kvázi* újra átélje azokat a traumás élményeket, amelyekhez ezek az affektusok kötődnek, azaz leereaglja őket.¹⁴⁷ A felidőzés azonban képzeletben történik, továbbá a terápiás közegben a páciens egy védett keretben szembesül újra a traumával. Tehát ez a védettségben lezajló felismerés és leereaglás idézi elő a katarzist a terápiában is.

Anélkül, hogy esztétika és etika roppant problémás és az esztétikatörténetben megannyi változáson átment viszonyát megpróbálnánk kibontani, úgy gondoljuk, hogy a fent leírt tapasztalatok az esztétikaiban rejlő etikai dimenzióra mutatnak rá. A fenséges és a katarzis vérbeli egzisztenciális tapasztalatok, amelyek az esztétikai élvezet csóvján „megszelídített traumaként” lendítik elő a személyiség fejlődését, avagy az önmagunkról való tanulást.

¹⁴⁶ Platón a *Szofistában* két értelemben használja: egyrészt az élő test fizikai megtisztulása testnedvekkel, gyógyszerekkel, másrészt egy olyan megtisztulás, amely megszabadítja a lelket a gonoszástól vagy a tudatlanságtól.

¹⁴⁷ Laplanche és Pontalis. *A pszichoanalízis szótára*. 248-249.

Romantikus előképek

A trauma modern fogalmának összefonódó esztétika- és pszichológiatörténeti vizsgálatához a romantikáig érdemes visszamenni. Ekkor kezd el körvonalazódni modern formájában a melankólia és a self fogalma, „az önmagát kereső én aláereszkedhet önnön mélységeibe”.¹⁴⁸ Ezzel párhuzamosan az emlékezet az „én” előfeltételévé válik, amivel együtt gyermekkor is „új életre kel”, mint az élettörténet fontos színtere.

Szenvedést, tragédiát, balsorsot ábrázoló történetek természetesen mindig is voltak, azonban a romantikában jelenik meg először a trauma, mint lélektani katasztrófa, mint olyan történés, amely törést okozó jelentős életeseményként lényegi kihatással lesz elszenvedője további életére. A trauma – világítja meg Breithaupt¹⁴⁹ – olyan ígéretként bukkan fel a német romantikában, mint ami a hiába kutatott énnel, személyes identitásnak végre képessé válhat felrajzolni a körvonalait. Ebben az időszakban az empirikus pszichológia növekvő hatására és általában az érzékenységre való fogékonyság elmélyülésével előtérbe kerülnek a melankólia tárgyú, nem orvosi szövegek, szemben a fiziológiai leírásokkal.¹⁵⁰ Ezzel párhuzamosan a gyermekkor az identitás modelljeként szintén jelentős szerepre tesz szert: a gyermekkor emlékei és traumái strukturálják a felnőtt identitást, a gyermekkor gyengeségeire és külvilágtól való függésére a későbbi identitás letéteményeseként tekintenek. A traumaként adódó fájdalmas gyermekkori tapasztalatok pedig esszenciálisnak bizonyulnak abban a tekintetben, hogy azokat felnőttként erősséggé lehet fordítani.¹⁵¹

Az emlékezet és a self jelentőségének megnövekedéséhez hozzájárult, hogy a 17. század végén, a 18. elején Locke és Hume újraértékelte az emlékezet észlelésben, tapasztalásban és személyes identításban betöltött szerepét. „Egyedül emlékező tehetségünk révén tudunk észleleteink egymásutánjának folyamatos voltáról [...], s ez teszi

¹⁴⁸ Kőváry Zoltán. 2011. A művészet és az író lelkéből. A romantikus rend és a freudi kreativitás-elmélet előzményei. *Imágó*. 1. 73-94.

¹⁴⁹ Breithaupt, F. 2005. The Invention of Trauma in the German Romanticism. *Critical Inquiry*, 2005 Autumn Vol. 32. Number 1.

¹⁵⁰ Lásd: Matzner, S. Haunted by Paradise Lost: the Theme of Childhood in Eighteenth-Century Melancholy In.: *Childhood in the Past: An International Journal*, 2009 January Vol. 1, Number 1, 120-135. A szerző négy gyermekkori narratívát elemez: Goethe *Faustját* és *Az ifjú Werther szenvedéseit*, Moritz *Anton Reiserét* és Rousseau *Vallomásait*. Az itt megjelenő gyermekkor-reprezentációkat a 18. századi melankólia-írások tükrében a veszteség, az eltérő emlékezeti működés és a társadalmi változások szempontjai szerint vizsgálja.

¹⁵¹ A pszichológiában létezik erre a jelenségre fogalom is: az erőátfordítás.

számunka a személyiség azonosságának forrásává” – írja Hume.¹⁵² Tehát emlékezet nélkül nem beszélhetünk identitásról, az emlékeim által vagyok az, aki. Ehhez járul még hozzá, hogy az önéletírás műfaja, Rousseau *Vallomásaival* a múlttal való számvetés eminens formájává válik, továbbá az emlékezet a fikcionalizálás alapanyagaként is megjelenik. Ebből az intencióból születik 1783-ban az első pszichológiai regény, Karl Philipp Moritz *Anton Reisere*. A szerző életének, gyermekkorának történeteit abból a célból gyűjti össze, hogy azokból pszichológiai számvetést készítsen. Az általa megkonstruált self az emlékezeten alapul, nála a múlt ismétlése, érvénytelenítése, megváltoztatása hozza létre és strukturálja a selfet. Moritznál az emlékezet segítségével a múlt sebei a self legfontosabb erőforrásává válnak, és a trauma egyenesen a self lehetőségének feltételeként jelenik meg,¹⁵³ ezzel együtt a változás és az erő lehetőségeként is.

Ezzel szemben a későbbi, pszichoanalitikus hagyomány – mint láttuk – börtönként tekint a traumára, amely felfogásnak romantikabeli előfutára E. T. A. Hoffmann lesz. Tehát Breithaupt Moritzot mint a „*pozitív trauma*” tanúját mutatja fel, Hoffman pedig ennek ellenpéldájaként az ismétlési kényszer börtönének ábrázolójává válik. Ugyanakkor mindkét szerzőnél a trauma az identitás lehetőség-feltételeként és szervezőelvéként jelenik meg, öltse bár *belső struktúra*, vagy *külső korlátok* formáját.

Az emlékezet ezekben a művekben nem egyszerűen az emlékek pusztá tárhelyeként ábrázolódik, hanem aktív folyamatként, amelyben a változás lehetősége nyílik meg. Az emlékezet nem csupán visszamondja a múltat, hanem szunnyadó hatalomként jelenik meg a nevelődési regény korszakában. Breithaupt Moritz regényében az ismétlés és az emlékezés együttes hatását elemzi. Az múlt eseményének ismétlése olyan keretet hoz létre, amely maga stabilizáló erővé válik, lehetővé téve a múltbéli cselekvés korrekcióját.¹⁵⁴ Breithaupt azt mutatja ki, hogy a pszichológia nézőpontjában az addigi pedagógiához képest az új az, hogy azokkal a gyermekkori élményekkel foglalkozik,

¹⁵² Hume, David. 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat, 351.

¹⁵³ Breithaupt, The Invention of Trauma in the German Romanticism. 80. A mai selfünk konstituens elemekalkotják múltunk ún. téves elképzelései („*false idea*”), ezek nélkül meg sem tudnánk különböztetni magunkat a múltunktól.

¹⁵⁴ I. m. 83. Olyan gyerekkori gondolatok, képzetársítások, amelyek később helyesbítésre, átértelmezésre szorulnak, azaz a téves elképzelések érhetőek csupán el a későbbi emlékezet számára. Ezek kényszerítő erejükönél fogva maradnak emlékezetesek, az újraértelmezésre kényszerítettek. Az utólagos korrekció voltaképpen az eredeti észlelést magát formálja át: a korrekció után már a helyesbített verziót „látja” az emlékező, sőt valójában a „helyeset” állítja vissza, ami akkor elnyomás alatt volt. És amint ez megtörténik, akkor kerülnek a dolgok a helyükre.

amelyek *retrospektíve, utólag* számítanak, még ha annak idején nem is volt jelentőségük. Az elsődleges benyomásoknak akkor van jelentőségük, ha igényt tartanak valamilyen „másodlagos erőre”, amely korrigálni tudja őket – tehát problematikusak, átdolgozásra szorulnak ahhoz, hogy a szubjektum identitása részévé legyen képes tenni őket.¹⁵⁵

Breithaupt analízise Moritz hőse, Anton Reiser identitásépítő élményére támaszkodik. Reiser nem tudott beilleszkedni a környezetébe, kiközösítették, ezért magába fordult, s egy magányos sétája alkalmával egyszerre „átnemesedtek a gondolatai és megnőtt az önbecsülése”, tehát erőbe fordította az őt passzívként ért (el)nyomást, és ő lett annak aktív végrehajtója. Ezáltal ahelyett, hogy őt nyomták volna el, ő „szorította vissza magát önmagába”. Az ily módon megismételt, azonban át is fordított múltbeli cselekvés már teljesen más, mint az eredeti, mert Reiser által irányított. Ekképp a fegyver, amely benne sebet ejtett, szerves része lett egyszersmind gyógyulási folyamatának is: Reiser saját fegyverévé vált. Ezáltal pedig saját selfje vált az ismétlés és a korrekció keretévé, és az ismételhetőség pedig a self esszenciájává. A gyógyulás fontos eleme itt az ágencia megszerzése.

Eddig a pillanatig Reiser csak utazott át az életén, bármilyen stabil entitás nélkül, az identitása nem volt több mint egy folyam. Innentől kezdve azonban valódi identításra tett szert.¹⁵⁶ Moritznál tehát a múlt a megújulás, a változtatás lehetőségévé válik. Ebben az „önnevelési, önterápiás regényben” azt láthatjuk, hogy a traumákon átesett ember ellenállóbb, felelősségteljesebb, erősebb lesz. Bacsó Béla megfogalmazásában: „a lélek magát tapasztalni éppen azokban a törésekben tudja, amelyekbe akkor jut, amikor *kívül kerül önmagán*”.¹⁵⁷ Bernét Levinas-elemzésében is a trauma a szubjektum létrehozójaként jelenik meg. Ebben a megközelítésben a poszttraumás fejlődés koncepciót ismerhetjük fel. A kognitív pszichológiai irányzatok alapvetése, hogy, hogy a pszichés történések a kogníció, az újraértelmezés, az átkeretezés szintjén dőlnek el, és a Moritz által megformált karakter éppen ezen az elven működik és kerekedik felül traumáján.

¹⁵⁵ I. m. 89.

¹⁵⁶ Az elemzéssel ugyanakkor vitatkoznunk kell, ugyanis nem az ismétlés a lényeg, hanem, hogy a hős átkeretezi a vele történeteket, azaz új értelmezési keretet alakít ki, ami mellesleg egy bevett pszichoterápiás gyakorlat. Továbbá ez az aktus valóban csak szemantikailag nevezhető ismétlésnek, mivel nem tartalmi, de még csak nem is strukturális – nagyon áttételes formája ez az ismétlésnek. Tulajdonképpen semmit nem ismétel meg, csak a kontrollt szerzi meg tudatosan a saját javára: ő lesz az, aki magányba taszítja magát, nem pedig őt taszítják abba. Azt *választja*, amibe *kívülről* is *kényszerítik*.

¹⁵⁷ Bacsó, Béla. 2007. Az elmélet elmélete. *Jelenkor*. 50. évf. 2.

Ezzel szemben a hoffmanni hős gyökeresen más lélektani alapvetések mentén tapasztal és cselekszik – és ily módon a pszichoanalízis szemléletét előlegezi meg. Freudnál az emlékezet és az ismétlés egymást kizáró ellentétek, nem pedig szövetségesek, az ismétlés helyett emlékezni kell tudni a traumára, ahogyan azt fentebb levezettük. Hoffmann két kisregényét érdemes alaposabban elemezni, amelyek a pszichoanalitikus felfogás számára szolgálnak „tanmese” gyanánt. Freud maga a *Homokemberrel* foglalkozott,¹⁵⁸ a *Scuderi kisasszony* pedig Breithaupt példája az ismétlés aktusával a selfet létrehozó és fenntartó – azonban negatív – trauma ábrázolására. Az utóbbiban a hős a gyermekkori „ősjelenet” hatókörén belül, annak állandó ismétlésében tud csak létezni – fogalmaz Breithaupt.¹⁵⁹ Az ősjelenet a későbbi ismétlés forгатókönyvévé, öntőformájává, törvényévé válik, s ezzel a személy identitásának feltételévé is.

Breithaupt egyrészt a moritzi és a hoffmanni ismétlés párhuzamait, másrészt eltéréseit elemzi. A párhuzamok azonban felszíninek tűnnek a lényegi különbségek mellett, pedig a legjelentősebbet nem is hangsúlyozza: nevezetesen, hogy Reiser esetében egy olyan történésről van szó, amelyet egy magányos séta alkalmával meg lehet szelídíteni és erőt lehet belőle kovácsolni, és ami a legfontosabb, hogy az egész folyamat a tudatos szintjén zajlik, tehát kontrollálható. Ezzel szemben Hoffmann *Scuderi kisasszonyának* Cardillacja lényegileg a *tudattalan* ismétlés áldozata, valóban börtönben van, ahogyan a *Homokember* hőse is. Itt a kognitív és a pszichoanalitikus megközelítés közti alapvető különbségnek a lényege mutatkozik meg, amely a tudatos illetve a tudattalan élményfeldolgozásban áll. Anton Reiser tudatos szinten, a kogníció eszközeivel dacol a traumával, míg a hoffmanni hősnek esélye sincs igazán tudatos képességeit használni, hiszen a pszichéjét megnyomorító traumatizáló dinamika tudattalan szinten zajlik.

Freud nem véletlenül a *Homokember* traumatörténetében tárta fel (vagy olvasta bele) a kasztrációs komplexusból eredő ismétlési kényszer szemléletes példáját. Freud szokásos eljárásához híven, Hoffmann élettörténeti traumájából, (azaz annak alapján, hogy apja elhagyta a családot), kiindulva érti meg a *Homokember* történetét. A *Homokemberben* eszerint ennek művészi feldolgozása jelenik meg, amelyben az apa-imágó széthasad egy jó és egy rossz apa képére, és a rossz apa felől érkező imaginárius fenyegetés a hős egész

¹⁵⁸ Freud, Sigmund. *A kísérteties*. In.: Bókay, Antal - Erős, Ferenc (szerk.) *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Budapest, Filum.

¹⁵⁹ Breithaupt, *The Invention of Trauma in the German Romanticism*. 95.

életében ismétlődik, míg végül öngyilkosságba sodorja.¹⁶⁰ Azonban eltekintve a freudi olvasattól a *Homokember* trauma-ábrázolásának jellege szorosan kötődik az identitás és az elidegenedés problémájához is. A belső világ külvilággént való megjelenése, s az önmagammal való küzdelem összekeverése a külvilággal való találkozással¹⁶¹ nem csupán a traumapsziché, hanem a személyes identitás szempontjából is lényeges kérdéseket implicál – például hogyan hat vissza a traumatizált identitás a percepcióra? Mit láttat a szubjektummal a trauma, avagy saját múltja? Sartre a világ mágikus átalakításának nevezi azt az emocionális hozzáállást, amikor „egy tárgy megragadása lehetetlen vagy elviselhetetlen feszültséget teremt, a tudat másképpen ragadja meg vagy próbálja megragadni, vagyis átalakítja magát pontosan annak érdekében, hogy átalakítsa a tárgyat.”¹⁶² A pszichológia e problémakör kapcsán megkülönbözteti az asszimilációt és az akkomodációt. Az elsőt az új tapasztalatot beépítem a meglévő struktúrába, a második esetben a rendszert változtatom, hogy képessé váljon az új elem befogadására. A trauma esetében óhatatlanul átstrukturálódik a rendszer, csak éppen Sartre kiváló megfigyelését helyezzük át a tudattalan működésmódba!

Breithaupt Freud szemére veti, hogy nem ad a páciensei kezébe semmilyen fogódzót, amiért érdemes lenne élniük, amíg Moritz, a pozitív trauma képviselője, kiutat keres és talál a trauma, azaz a self erődjéből. A kiút a költészet, amely a self számára végre egy ismeretlen, új hely: nem önmaga trauma-szerű erődje. „Az irodalom legfőbb igénye a hű kép megalkotása, azonban a *regények torzítanak*, ám éppen ezzel szembesülve tudjuk megérteni magunkat,”¹⁶³ hangzik magának Moritznak az *ars poeticába* oltott önismereti programja. A művészet tehát megint csak az önmagunkkal való szembesüléshez segít. A műalkotás az idegen külvilágban való berendezkedés, annak otthonossá tétele. A traumával is ez a dolgunk, ha az általa belénk hatolt külvilágot sajátjá akarjuk tenni. Ez a voltaképpeni feladat: otthon lenni a traumában is, mint akármelyik más tapasztalatomban

¹⁶⁰ Freud, A kísérteties. 81. A *Homokember* természetesen a kísérteties jelenségének is fő szemléltető eszköze, ami elsősorban nem Olimpia baba figurájához kötődik, hanem szintén az apával való belső konfliktusból eredő kasztrációs fenyegetés materializálódásához: Coppelius figurájához. Általánosabban, „Bármi, ami a belső ismétlési kényszerre figyelmeztethet, kísértetiesként észlelhető”. (71) Neil Hertz ugyanakkor kritizálja a freudi analízist, szerinte ugyanis nem fűzhető fel az ismétlési kényszerre a kisregény fonala, Freud „újraírta” a művet, teljesen kihagyva belőle a narrátort. Lásd: Freud és a Homokember. In: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány* 368.

¹⁶¹ Ez szolgál a kísérteties élményének egyik alapjául.

¹⁶² Sartre, Jean-Paul. 1976. *Egy élmény-elmélet vázlata*. In: *Módszer, történelem, egyén*. Budapest, Gondolat, 67.

¹⁶³ Moritz, Karl Philipp. 2005. Anton Reiser, In: *Schmerz und Erinnerung*, Fink, 99–114.

– ezzel együtt újra otthon lenni a külvilágban is. Azonban ez nem csak a trauma esetében kihívás: a Heidegger nyomán elgondolt műalkotás és a levinasi Másik ugyanúgy soha nem hagy nyugtot, kényszerít, fölényben van, elérhetetlen, idegesít, izgat. A mű tehát csak egyik oldalon teszi otthonossá a világot, de közben meg is kérdőjelezi jól ismertnek hitt világunkat.

Túlélés és jóvátétel

Lyotard a traumát az egyetlen lehetséges hozzáférési útnak gondolja olyan történelmi eseményekhez, mint a holokauszt.¹⁶⁴ Úgy gondolja, hogy a trauma fenomenje reprezentálja a holokausztot, nem pedig a történelmi tények, a szociálpszichológiai háttértényezők vagy a halottak száma. Vajon mit jelent ez a megállapítás a szubjektum oldaláról? A szubjektum traumája hivatott reprezentálni a holokausztot?

Lássunk, mit mond Christian Lotz: „a trauma konstituálja a szubjektumot, – akárcsak a múltja egésze – mégsem képes reprezentálni.”¹⁶⁵ A megállapítás kétféleképpen is értelmezhető: sem a szubjektum nem képes traumája reprezentációjára, sem a trauma nem képes reprezentálni a szubjektumot. Az első kérdés, ami felmerül, hogy valóban így van-e. A következő kérdés, hogy reprezentációt kinek a számára gondoljuk el? A túlélő önmaga számára, mások számára vagy a kultúra számára – ebben az esetben milyen formában: egy elbeszélte élettörténet, egy műalkotás vagy egy a trauma jegyében telt élet formájában, ahogyan azt majd Kertész Imre *Fel számolás* című regénye kapcsán fogjuk elemzeni. Amennyiben valaki számára önmagát kizárólag a trauma reprezentálja, akkor egy veszttet játszmáról van szó - ezt látjuk majd a fejezet későbbi részében, például Jean Améry esetében. Amennyiben mások számára, akkor fennáll a veszély, hogy tömegsorsról, holokauszt-zsidókról és hasonlókrol beszélhetünk csupán.

A másik oldalról, a „kultúra szempontjából” azonban, a szubjektum képes lehet reprezentálni az őt ért traumát: írhat róla, létrehozhat műalkotást. A személyes oldalon ez által képessé válhat feldolgozni múltját, kollektív oldalon pedig előállíthat olyan elbeszéléseket, amelyek a sorstársakat és a jövő generációit segíteni tudják a trauma jobb megértésében, feldolgozásában – ezt láthatjuk Kertész Imre munkásságában. A traumanaarrítvumok jelentősége többek között abban áll, hogy képesek olyan szimbolikus „tartófunkcióval”¹⁶⁶ rendelkezni, azaz olyan jelentésteli, sajátként is elfogadható, koherens történeteket és értelmezéseket kínálni, amelyek segítenek az események feldolgozásában.

¹⁶⁴ Lyotard, Jean-Francois. 1990. *Heidegger and “the Jews”*. Minneapolis.

¹⁶⁵ Lotz, Christian. Recollection, Mourning and the Absolute Past: Husserl, Freud and Derrida. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4, 2004, 121-141. A tágabb kontextushoz lásd még: Bernet, Rudolf. 2000. *The Traumatized Subject, Research in Phenomenology* 30, 160-180.

¹⁶⁶ Casement, Patric. 1988. *Learning from the patient*, London, New York, Routledge.

Tehát – a szégyen és az elfojtás helyett – a gyász munkát teszik lehetővé, amely az emlékezés és a felejtés gyógyító folyamata. Heller Ágnes szerint a holokauszt ugyan nem része a történelemnek,¹⁶⁷ és nem megérthető, ugyanakkor a kollektív trauma elbeszélések jelentőségét ő is abban látja, hogy „a trauma fennmaradjon, minden generáció elszenvedje, mert csak akkor univerzális, akkor van érvényessége”.¹⁶⁸ A szerző elszenvedésen tehát mégiscsak valamiféle áttételes elsajátítást ért. Akármiben is jelöljük meg mindenestre a reprezentáció szerepét, amint szerepről van szó, a reprezentáció fogalma etikai követelményekkel lép fel. Kertész munkássága kapcsán vizsgálódásunk egyik meghatározó területe lesz az etikai és az esztétikai megközelítések összefüggése.

Az orwelli túlélő

Az eddigiekben megvizsgáltuk, hogyan ábrázolódott a trauma a 18-19. században, most pedig azt járjuk körbe, hogy mi jellemzi a 20. századi traumatizációt és az azt övező elsajátítási kísérleteket.

Vajon mi vezette Des Pres-t ahhoz a megállapításához, hogy az élet valójában túlélés?¹⁶⁹ El lehet-e egyáltalán *képzelni*, hogy mit jelent túlélőnek lenni, amíg életünket a születésunktől számítjuk, és nem egy olyan eseménytől, amely visszavonhatatlanul megtörte életünk vonalát? Vizsgáljuk, hogy mi jellemzi azt a teret és időt, ahol a trauma eseménye megtörténhet, és hogyan közelít ehhez a térhez a túlélő, a filozófia és az irodalom.

A traumatizált állapot vizsgálata a *határhelyzetek* szférájába utal minket. A koncentrációs tábor illetve a kínzószoba lesz vizsgálódásunk tere, ahol hús-vér túlélők beszámolóí alapján nyomon követhetjük az ott zajló történeteket. „A láger az a tér, amely akkor nyílik, amikor a kivételes állapot szabályként kezd működni“, olyan intézmény, amely nem volt alapítva, hanem egyszer csak ott volt – írja Giorgio Agamben.¹⁷⁰ Egy „darab föld“, amely a normál jogrenden *kívül* helyezkedik el, azonban abban a pillanatban

¹⁶⁷ Heller szerint a holokauszt olyan kivételes történelmi esemény, amely önmagában hordja jelentését minden értelmezést megelőzően, [...] és olyan egyértelműen jelöli ki a jó és a rossz helyét, hogy minden perspektívából ugyanolyannak látszik”. Vö. Vári György: Cselekményesítés, történelmi tapasztalat és a fenséges művészete. In: *Az értelmezés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. 2002. Szerk. Scheibner T., Szűcs Z. G., Budapest, L'Harmattan, 121.

¹⁶⁸ Heller, Ágnes. 2006. *Trauma. Múlt és Jövő* Kiadó, Budapest, 61.

¹⁶⁹ Des Pres, T. 1976. *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*. New York, Oxford University Press.

¹⁷⁰ Agamben, Giorgio. 2002. *Homo Sacer*. Frankfurt, Suhrkamp, 177.

megszűnik valamin *kívülinek* lenni ez a tér, amint renden kívüli állapota lakói számára *normaként* képes realizálódni. A KZ-t megjárt pszichológus, Bruno Bettelheim szerint ezekben az extrém szituációkban arra megy ki a játék, hogy „emberi lények” maradunk-e, vagy sem. Azonban felmerül a kérdés, hogy mi lesz az emberrel, ha a láger terében az embertelenség válik normává. Nehezen volna meghatározható, hogy a pszichológus pontosan mit is ért *ember mivolt* alatt, azonban mindannyian határozottan érzünk valamit e fogalommal kapcsolatban. Mindenesetre elsőként a humanizmus emberképe juthat róla eszünkbe, amely mindenképpen pozitív konnotációt implikál. Az ilyen szituációkat szemügyre véve azonban fény derül arra, hogy milyen ez az emberi lényeg a normalitásban, amely határszituációkban az embertelenséget tudja mindennapiságában normává tenni.

Vizsgálódásunk irodalmi alapjául Orwell *1984* című regénye kínálkozik, amely szemléletesen mutatja be a totalitárius diktatúrák hatalomgyakorlásának eszközét: a kínzást, amellyel a szubjektum individuum-voltától, ha tetszik, ember mivoltától megfoszthatóvá válik. Látni fogjuk, hogy akár a láger, akár a kínzás tere és normái - mind Orwell regényében, mind pedig Améry visszaemlékezéseiben – erősebbnek bizonyul az ember által a saját maga számára felállított erkölcsi normáinál. Esettanulmányaink nyomán ki fog derülni, hogy még ha a túlélésre megy is ki a játék, a túlélés ténye önmagában nem sokat ér, mert kikerülve ebből a szituációból a túlélők számára egy radikálisan új világ nyílik, amelyet nem tudnak visszakapcsolni addigi életük folytonosságába. Onnantól kezdve önmagukra is mint túlélőkre tekintenek, és a „túlélő-identitás” kezelése túlmegy azon a kompetencián, amely egy ember mindennapi életéhez általában rendelkezésére áll.

Lássuk, hogyan válik Orwell hőse túlélővé. „De ha a cél nem az életben maradás, hanem az embernek maradás, végül is mit számít a [kínzás]?”¹⁷¹ – érvel a regény elején Winston, a regény főszereplője. A kérdés számra akkor vetődött így föl, amikor még *absztrakt* morál lebegett a szeme előtt, azaz amikor még nem saját magán kényszerült megmérnie ember-mivolta értékét. Vagy életben, vagy embernek maradni: a kettő ugyanis a kínvallatás határhelyzetében maradéktalanul kizárja egymást. Csak úgy maradhatok életben, ha ezekben a helyzetekben, amelyekben „ember mivoltom” méretik meg,

¹⁷¹ Orwell, George. 1986. *1984*. Budapest, Forum, 133.

kevésnek bizonyulok, azaz a kínzóim elérik, amit akarnak. Ha pedig valamely alig körülhatárolható erő birtokában ki tudok tartani, ez csupán végsőkéig való kitartást jelenthet: ember maradok, de halott ember.

A „Szeretet Minisztériumának” eszköze a kínzás: kábítószerekkel, az ember idegreakcióit kimutató finom műszerekkel, álmatlansággal, magánzárkával és állandó vallatással történő fokozatos kifárasztás. Orwell a kínzás hatásmechanizmusát és az emberi identitás kifosztásának fokozatait árnyaltan szedi ízekre. Az ilyen szituáció totális, azaz a szubjektum totálisan védtelen és kiszolgáltatott, és állapotával a másik, erősebb fél totálisan él és visszaél. „Hogyan érvényesítheti a hatalmát az egyik ember a másik fölött, Winston?” – kérdezi O’Brien, hősrünk kínzója - és azonnal meg is válaszolja kérdését: „úgy, hogy szenvedést okoz neki. Az engedelmesség nem elég. Amíg nem szenved, hogy lehetne az ember bizonyos afelől, hogy az illető az ő akaratának engedelmeskedik, s nem a sajátjának? [...] A hatalom abban rejlik, hogy az emberi lelket darabokra tépjük, s aztán olyan új alakban rakjuk össze, amilyenbe akarjuk.”¹⁷² Márpedig ebben az alakjában az ember megszűnik a maga ura lenni, azonban ember-mivolt e nélkül nehezen elképzelhető. Szilágyi Ákos elemzésében¹⁷³ kettejük küzdelme a tudat világán belül marad. Csak hogy nem érvekkel, azaz a tudat módszereivel operálnak, hanem kifinomult kínzó eszközökkel: a tudatot szenvedés által, testi kínzással törik meg. A tudathoz *a testen keresztül* jutnak el. „A fájdalom színe előtt nincsenek hősök” – jön rá Winston már az első ütés után, megérti, hogy a testének nem ura, a kívülről okozott fájdalom, ami bár az ő fájdalma, nem képes uralkodni, sőt, ezen a fájdalomon keresztül ő maga válik mások számára uralhatóvá. A teste többé nem otthona. Winston immár nem egy egységes testi-lelki entitás, hanem egy olyan tudat, amelyet saját testén keresztül törnek meg.

„Teljesen ki leszünk szolgáltatva – mondja Julia Winstonnak. Csak az a fontos, hogy ne áruljuk el egymást, bár a sorsunkon az sem változtat majd egy hajszálynit sem. [...] Azt kikényszeríthetik, hogy bármit – bármit mondjal, de azt nem, hogy azt gondold is. A lelket nem keríthetik hatalmukba. [...] Ha az ember érezni tudja, hogy embernek maradni érdemes, diadalmaskodik felettük, még ha nem is lesz semmi következménye diadalának.”¹⁷⁴ Érdemes embernek maradni – morálisan érti persze ő is. Azonban ezekben

¹⁷² I. m. 211.

¹⁷³ Szilágyi Ákos. 1988. *Ezerkilencszáznolcvannégyen innen és túl*, Budapest, Magvető.

¹⁷⁴ I. m. 132.

a helyzetekben a kiszolgáltatott ember reakciója nem döntés kérdése: az akarat fájdalommal megtörhető. A kínvallatás során a testet bár a tudat ellen fordítják, a kettő mégis össze van huzalozva. Erről számolnak be a légerek túlélői is: „miben rejlik az erő és miben a gyengeség? Nem tudom. Nem tudjuk. Még senki sem tudta világosan meghúzni a határt a fájdalommal szembeni úgynevezett <erkölcsi> és ugyancsak idézőjelbe teendő <testi> ellenállóerő között”¹⁷⁵ – olvassuk Jean Améry-nél. Tehát a kítartás a kínzással szemben nem a jellemvonások minőségéből összeálló jellemszilárdság kérdése, hanem a test dönt róla. „Vannak élethelyzetek – írja Améry a kínzásáról –, amikor a testünk egész énünkkel és egész sorsunkkal azonos.”

A 18–19. századi klasszikus büntető rendszerben a vádlott, ha vallomást tesz, elbukik. Ekkor kivégzik, azonban lelke elméletileg megmenekül. Ha viszont kiállja a kínvallatást, akkor nyert: a bírónak nincs joga halálra ítélni. Küzdelem folyik a kintpadon, párbaj, amely egyszerre „vizsgálat és büntetés”, írja Foucault. „Az ellenfelek egyikének a másik fölött aratott győzelme hozza létre rituálisan az igazságot.”¹⁷⁶ A kínvallatás kintpadra vonja az igazságot, és a fájdalomra érzékeny test dönt róla. A kínvallatástól a kivégzésig a test produkálja és reprodukálja a büntett igazságát: „a megkínzott test bűnnek és büntetésnek a szintézise.” Létezik tehát elvi lehetőség a két síkon aratott győzelemre: *életben maradhatok ember*. Szinte „tisztességesnek” tűnik ez a testközpontú igazságszolgáltatás az orwelli kínvallatás tükrében: ha elég erős a test, igazolja a büntelenséget – létezik tehát büntelenség! Amennyiben viszont a vádlott vall, kivégzése nyilvános kínhalál, a törvény diadalának megmutatása, az alattvaló és az „uralkodó aszimmetriájának érvényesítése, az aránytalanság és a túlzás látványossága”. Az uralkodó fékezhetetlen jelenlétét mindenki számára érzékelhetővé kell tenni a bűnös testén – írja Foucault. Mi sem alkalmasabb a hatalom erejének igazolására, mint az emberi testen aratott megsemmisítő, nyilvános győzelem, az ember totális leigázása. Azonban Orwell 20. századi kínzástörténetében nincs nyilvánosság, nincs transzparens elrettentő szándék. Winston létezésének emlékét is likvidálják majd vele együtt: ez a múlt szabályozása.

„A valóság nem külső dolog – mondja O’Brien – Minket nem érdekelnek azok az ostoba bűnök, amelyeket elkövetett. A Pártot nem érdeklik a nyílt cselekedetek; mi csak a gondolattal törődünk [...] Ezen a helyen nincs vértanúság [...] Magunk közül valová

¹⁷⁵ Améry, Jean. 2002. *Túl bűnön és bűnhődésen*. Budapest, Múlt és Jövő, 60.

¹⁷⁶ Foucault, Michael. 1990. *Felügyelet és büntetés*. Budapest, Gondolat, 58.

tesszük az eretneket, mielőtt megöljük.”¹⁷⁷ Megmentik a bűnös lelkét, ezúttal nem a paradicsom, hanem az aktuálisan érvényes rend, a Párt számára. A hatalom tehát már nagyobb célt tűz ki az ember felett való uralomi törekvéseiben: a belső autonómia totális eltörlését. A csatorna a hatalom és az individuum között pedig a test fájdalma és a tudat ehhez kapcsolódó félelme. „Önmagában a fájdalom – folytatja O’Brien Winstonnak – nem mindig elég. Vannak esetek, amikor valaki a fájdalommal szemben helyt tud állni egészen a halálig. De mindenki számára van valami elviselhetetlen – valami, amit el sem tud képzelni, hogy megtörténhet vele. Ez nem bátorság vagy gyávaság dolga. [...] Ha fel akar kerülni a víz fenekéről, nem gyávaság, ha megtölti levegővel a tüdejét. Csak ösztön, amelynek nem lehet nem engedelmeskedni.”¹⁷⁸ Winston esetében ez az elviselhetetlen valami a patkány volt. S a következő pillanatban számára csupán a félelem és az ételösztön maradt. Félelem – anticipálom az elviselhetetlent: ez még a tudat világa. Egy ponton azonban elviselhetetlenné vált Winston számára a félelem, s ez már a *test félelme* volt: ezen a ponton jegyezhető az „ember mivolt”, a bettelheimi határhelyzet tétjének elvesztése: Winston elárulta Juliát. Eddig tartott a hősiesség testi mítosza és az absztrakt morál birodalma.

Az ilyen élmények teszik tehát az embert túlélővé: innentől kezdve az ember valamin *túl* él, és ez a valami olyan törés, olyan cezúra az életében, amelyet nem képes addigi múltjával, világával, önazonosságával *együtt* megélni. „Vannak dolgok, az ember saját cselekedetei – összegzi hősünk kínvallatója – amelyekből nem lehet kigyógyulni. Valamit megöltek a lelkében: kiégettek, kimartak.”¹⁷⁹

„Ha el akarja képzelni a jövőt, képzeljen el egy csizmát, amely örökké egy emberi arcon tapos.”¹⁸⁰ - folytatja hóhéruk. Úgy tűnik, az emberi arcnak sajátja, hogy rajta taposni tud egy csizma. Az embernek inkább sajátja *életben* maradni akarni, mint *embernek* maradni akarni. Azon a ponton, ahol elviselhetetlenné válik a kínzás, állati ételösztön küzd az életben maradásért és utasítja el az embernek maradáást. „Csak a kínvallatás során lesz teljes az ember hússá válása: [...] a megkínzott csupán test már, és semmi más”,¹⁸¹ írja

¹⁷⁷ Orwell, I. m. 201-202.

¹⁷⁸ I. m. 224.

¹⁷⁹ I. m. 229.

¹⁸⁰ I. m. 212.

¹⁸¹ Améry, *Túl bűnön és bűnhődésen*, 55.

Améry saját kínvallatására emlékezve. A csizma pedig az arccal együtt mindazon is tapos, amit az arc képvisel: morálon, szerelmen, ember mivolton. Levinas tétele az Arc érinthetetlenségéről ebből a szempontból kevésbé értelmezhető: vajon mi marad érintetlen, sértetlen ebben az Arcban, azaz abban, amit szimbolizál az Arc?

A muzulmánokról (*Muselmann*) sok KZ visszaemlékezésben olvashatunk, ők a táborok élő halottjai, akik feladták vágyukat az életben maradásra. Haláluk még testük megsemmisítése előtt elkezdődött. Agamben hosszan ecseteli a muzulmánná válás fázisait a végső stádiumig, ahol már nem csak, hogy mindnek az arca volt ugyanolyan, hanem „arcuk sem volt”. Bettelheim arról az átalakulásról ír, amelyben az ember, még ha kívülről azt a látszatot is kelti, hogy ember maradt, valójában megszűnt embernek lenni – „erről a pontról nincs visszatérés”, „itt minden jelentés eltűnik”. Létezik egy olyan ember mivolt, kérdezi Agamben, amely a biológiai ember mivolttól megkülönböztethető? Ez a tapasztalat oda vezetett, írja, hogy mostanra sokkal inkább az *Untermensch* érdekes számunkra, mint az *Übermensch*.

A muzulmán egy különösen radikális formában testesíti meg az abszolút hatalom antropológiai jelentését. „A gyilkolás aktusában maga szünteti meg magát. Akár egy hulla halom, úgy dokumentálja a muzulmán a tökéletes győzelmet az ember fölött. Még ha él is, egy névtelen alak csupán. Sorvadásában megvalósul a rezsim”.¹⁸² Azonban e rezsimnek nincsen további célja a legyőzötttel, nem akarja meggyőzni vagy megváltoztatni, csupán útjában áll tervei megvalósításának. Ehhez képest az orwelli diktatúra az individuumra szabott: személyközpontú. Agamben arra a megállapításra jut, hogy nem az az ember, akit eddig annak hittünk, hanem az, akinek *ember mivolta teljesen szétrombolható*: nem marad benne szétrombolhatatlan, és Grete Saulust idézi: „a szenvedés legmagasabb fokán már semmi emberit nem tartalmaz”. Amit tehát emberinek hívunk, egyszerre *innen és túl* van az „emberin”, pontosabban megszűnik minden határ, amelyen innen vagy túl lehetne meghatározni bármit is erre vonatkozóan.

Koselleck¹⁸³ olyan aszimmetrikus, egymást egyenlőtlenül kizáró ellentétfogalmakat elemez, mint hellének és barbárok, keresztények és pogányok. Ezekkel szemben megkülönböztetni a *Mensch* – *Unmensch* vagy *Übermensch* – *Untermensch* fogalompárt, amely az addigiaktól eltérő szemantikai struktúrával bír. A többi ellentétpár az alapján

¹⁸²Idézi Agamben, Giorgio. 2003. *Was von Auschwitz bleibt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 41.

¹⁸³Koselleck, Reinhart. 2003. *Elmúlt jövő*. Budapest, Atlantisz, 244-281.

politikailag semleges *emberiség* fogalmán belül helyezkedett el, s mindkét fél is ellenpárját ezen emberiség-fogalmon belül pozicionálja. Azonban az új fogalompár, használói számára új politikai lehetőségeket tárt fel. Segítségével az *Unmensch* csoportjába sorolt embereket kivonhatta mindazon jogok és egyáltalán érvényességi kör hatálya alól, amelyről amúgy hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy az embert megilleti.

Foucault *biopolitika* fogalmában a tiszta emberi élet a hatalom mechanizmusának és számításainak szolgálatába áll. A politikát a modernitásban a „biopolitika” váltja föl. A láger a csupasz, abszolút biopolitikai tér, ahol ez a politika végső soron „thanatopolitikává” válik. Agamben elemzésében a Nyugat biopolitikai paradigmája az állam helyett a láger lesz, ahol a csupasz emberi élet közvetlenül válik a politika szubjektumává.¹⁸⁴ Bettelheim épp ezért úgy vélekedik, hogy ha az áldozatokat mártírokként tartjuk számon, meghamisítjuk sorsukat. Halálukat nem lehet halálnak nevezni, nemcsak azért, mert értelmetlen és az áldozatok számára jelentés nélküli, hanem mert ez a halál nem *saját halál*: „*Auschwitz-halál*” – nevezi el Améry. Auschwitzban nem meghalt az ember, hanem megsemmisítették. Nemcsak az élet méltóságától fosztották meg, hanem ami talán a legnehezebb, így Adorno, a halálétől is. A halált is lealacsonyították. Ebből a perspektívából a kertészi hozzáállás, miszerint „nem nyelhetem le azt az ostoba keserűséget, hogy pusztán csak ártatlan legyek”¹⁸⁵ – az értelemadás diadala egy totálisan abszurd, totális korban, amelyben inkább megválaszolható a kérdés, hogy miért *tették* ezt velünk, mint a miért *történt* ez velünk?

¹⁸⁴Agamben, Giorgio. 2002. *Homo Sacer*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 131.

¹⁸⁵Kertész Imre. 2002. *Sorstalanság*. Budapest, Magvető, 331.

Külső és belső valóság

Camus-nál Sziszüphosznak saját sorsáról való tudása, a tisztánlátás, – mely gyötrelme zálogául adatott, a voltaképpeni győzelme. Hová lenne ugyanis gyötrelme, tehát sorsa, ha reménykedne?! *A tudás erő* Sziszüphosznak, ahogyan Oidipusznak is akkor kezdődik tragédiája, amikor már tud. Camus szerint tehát éppen a tisztánlátás, melyet gyötrelméről róttak rá, válik a győzelem és a boldogság lehetőségévé. Ezért jár Camus-nál az abszurd kéz a kézben a boldogsággal. Ezért boldog Sziszüphosz és Kertész hőse a *Sorstalanságban*, aki oda jut, hogy „ha viszont szabadság van [...], akkor mi magunk vagyunk a sors”.¹⁸⁶ Ez csak akkor lehetséges, amennyiben, ahogyan írja is: „élményeim minőségéről szabadon dönthetek”.¹⁸⁷ Szabadsága csak abból a döntésből fakadhat, hogy valamit kezdeni fog, mert kezdenie kell azzal, ami történt vele. De e választásnak *belső kényszere* van: a túléléshez muszáj értelmet találnia az iszonyatban. Ettől a pillanattól, a döntés pillanatától fogva „van szabadság” és a továbbiakban már a camus-i képletbe helyettesít be Kertész. Az egész dráma az emberi pszichén belül zajlik. A koncentrációs táborok boldogsága így válhat valósággá, saját valósággá, és Sziszüphoszé is. Ez a lágerban a „kinok szünetében”, Sziszüphosz számára pedig a csúcsról visszaindulva, a „mennybolt nélküli téren” végigtekintve tudatosul.¹⁸⁸

A láger mint kivételes állapot totális valósággá válik, amelyben óhatatlanul tud örülni is az ember, otthont találni benne, mint az élet egyetlen, számára adott közegében. Ezt az órát Primo Levi is ismeri, ő viszont ellenkező előjellel: „a bénultságból csak nagy néha emelkedtünk ki, a kivételesen ritka szabad vasárnapokon, az álomba zuhanás előtti illékony pillanatokban, a dühöngő bombázások alatt: de fájdalmas volt kiemelkednünk belőle, éppen mert ilyenkor kívülről láhattuk, hová süllyedtünk”¹⁸⁹ – azok a szabad órák ezek, amikor az ember egyáltalán reflektálni képes a helyzetére. Ekkor megnyílik az értelmezés tere, és Kertész normalitást diagnosztizál, Levi pedig poklot. Tehát csak annyi

¹⁸⁶ Kertész, I.m. 330.

¹⁸⁷ Kertész Imre. 2002. *Gályanapló*. Budapest, Magvető, 24.

¹⁸⁸ Kertész ezt a szolipszista logikát a legkésőbb realizmusig hajtja: „Még csak azt kell eldöntenie, hogy milyen minőségben haljon meg. Mint zsidó, mint keresztény, mint hős, vagy mint áldozat, esetleg mint a metafizikai abszurditás, a demiurgoszi újkász kárvallottja?” Kertész Imre. *Kaddis. Esszék*. Budapest, Magvető.

¹⁸⁹ Levi, Primo. 1990. *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Budapest, Európa.

áll szabadságomban, amit a tiszta, borzalmas, totális, húsba markoló valósághoz képest a tudatomon keresztül tudok vinni.

Azonban, ha más nyúl a tudatomba, mint a Winstonéba, és ő teszi azt velem, amit akar, akkor a kurdász valósága lesz az enyém. A Párt mindenható „elméje magában foglalta Winston elméjét [...] Az emberi lelket darabokra tépjük, s aztán olyan új alakban rakjuk össze, amilyenbe akarjuk.” – mondja O’Brien. „Minden történés az agyunkban megy végbe. Ami minden agyban megtörténik, az valóban megtörténik”,¹⁹⁰ ezt kell Winstonnak is megtanulnia: a kettősgondolkodást. Ezen a ponton a tudat imént vázolt szabadsága törvényszerűen a visszájára a fordul. Akármilyen valóság beépíthető a tudatba – *a tudatlanság: erő*. Kertész hőse a sorsba fut: sorsot sajátít ki magának a tömegpusztítás közepette, Winston pedig a sorstalanságba: halála előtt azonosul a rákényszerített ideológiával, s végül az emléket is likvidálják majd a Párt minisztériumaiban. Oidipuszról Szisziphoszon át Winstonig a szabadság lehetősége fokozatosan semmivé foszlik.

...

Nádas Péter *Saját halálában* egy olyan test alapú sajátvalóság körvonalazódik, amelyben létezve érvényét veszíti minden, a szubjektumra megelőzően érvényes rend, legyen az a testé, tudaté, szellemé. Ami kívülről az eszméletvesztés, majd a klinikai halál kifejezésekkel címkézhető, az belülről szemlélve egészen másfaja tapasztalat: „látok, gondolkodom, de nem a testi struktúrák korlátozott adottságai szerint veszek tudomásul” – írja Nádas. A haldokló számára nem csupán a külvilág szűnik meg, hanem a teste valósága is – ahogy Pilinszky írja: „az agónia: a testé. A halál: valójában a lélek birodalma”.¹⁹¹ A test agóniájából kibomlik a lélek halála. Nádas azonban nem hagyta meghalni, viszont „attól kezdve, hogy erőszakosan visszahozták, semmihez nincs köze az embernek. Se a tárgyakhoz, se a többiekhez, se a tudáshoz, se az élettörténetéhez, semmihez. Vannak emóciói, ha megböki az ujját, akkor fáj, de semmi köze hozzá.” Ezt érezni a KZ-t megjártak beszámolóit olvasva is: az esetlegesen túlélő test agóniájából kibomlik a lélek halála. A túlélés egy hosszú agóniává válik, és sokszor addig tart, amíg évtizedekkel később az áldozatok haldoklása valóban véget ér. Ezért változik számukra Auschwitz után a világ, a Valóság olyanná, mint a belső valóság: Borowski *Kövilágává*, ahol bár a külvilág ugyanaz maradt, de egyedül a belső valóság a reális. A Freud által feltárt

¹⁹⁰ Orwell, I.m. 220.

¹⁹¹ Pilinszky, János. 1984. *A mélypont ünnepéye*. Budapest, Szépirodalmi, 199.

pszichés valóság, ami felülírja az anyagit, ezzel a felismeréssel nyer igazán értelmet. Természetesen mindannyian saját pszichés valóságunkban élünk, azonban normál esetben ez a valóság az otthonunk: határai védenek minket, nem pedig egy idegen világ, amely, akár a láger kerítése vesz körül.

Egy ilyen idegen belvilágba kényszeríti O'Brien is Winstont: „Le fogjuk törni addig a pontig, ahonnan nincs visszatérés. Olyan dolgok fognak történni magával, amelyeket nem fog tudni kiheverni, ha ezer évig él is. Soha többé nem lesz képes mindennapi emberi érzelmekre. Minden meghal magában. Soha többé nem lesz képes szerelemre, barátságra, nem lesz képes örülni az életnek, nem lesz képes nevetni, érdeklődni valami iránt [...] Üres lesz. Üresre préseljük, aztán megtöltjük önmagunkkal.”¹⁹² De akkor ki az a Winston, aki kikerül kínzója karmaiból, és már semmi nincs belőle abból, ami, aki azelőtt volt? Aki ugyan *emlékszik* a Julia iránt érzett szerelmére, de már nem *jelent* számára semmit? Ő egy új Winston volna? Mit jelent az önazonosság a túlélő számára? Képes-e a túlélő azonosulni a trauma utáni önmagával, vagy a trauma előtti önmagával? Ezek olyan határhelyzetek, olyan traumák, amelyeket megélve az ember túlélővé válik. Valamin *túl* él. A feladat ettől kezdve ezt a *belsővé vált idegenséget*, mely *idegenné teszi hordozóját a külvilágban is*, valahogyan meghódítani, visszavenni, újra a saját uralma alá vonni. Ez Winston számára nem lehetséges. Ő a totális vereség, egy olyan trauma irodalmi példája, amellyel nem lehet dacolni.

Bosszú, szégyen és megbocsátás

A traumára adott negatív reakciók sokfélék lehetnek: büntudat, szégyen, bosszúvágy – kívülről tekintve mindenképpen az értelemkeresés kudarcai. Azonban pozitív válaszok is születnek: megbocsátás, értelemtalálás, értékteremtés – erre példa Kertész vagy Frankl munkássága. Sokszor pedig kísérleteket látunk, egész életen át vívott küzdelmet a trauma elsajátításáért, mint például Jean Améry esetében. Améry *A szellem határán* című esszéjében arra a kérdésre keresi a választ, hogy képes volt-e segíteni a lágerban „a szellem a szellem emberének”. A válasza: nem. Hiába mormolt olyan verssorokat, amelyekből azelőtt erőt tudott meríteni, a vers nem szellemítette át többé a valóságot. „A szellem egy csapásra elvesztette alapminőségét, a transzcendenciát. A láger valóságára

¹⁹² Orwell, I.m. 203.

nem lehetett vonatkoztatni. [...] Sehol a világon nem volt a valóságnak akkora hatóereje, mint a lágerban, sehol másutt nem volt a valóság annyira valóságos. Semmilyen más helyen nem bizonyult a rajta való túllépés kísérlete annyira kilátástalan és haszontalan próbálkozásnak [...] A szellem a maga totalításában illetéketlennek nyilvánította magát a lágerban.”¹⁹³ Mind Levi, mind Borowski arra a megállapításra jut, hogy a normalitásban az embert segítő értékek értelmüket veszítik: „az erkölcs, a szolidaritás, a nemzeti összetartás, a hazaszeretet, a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóság úgy hullottak le ebben a háborúban az emberről, mint az elnyűtt ruha”.¹⁹⁴

Améry egész további életében azt a tapasztalatot próbálta papírra vetni, milyen megkínzottnak lenni.¹⁹⁵ Oda jut, hogy „akit megkínzottak, megkínzott marad” – örökre szól. „Az első ütéskor, mely lesújt rá, elveszít valamit, amit talán világ iránti bizalomnak mondhatnánk.”¹⁹⁶ Az író utóbb mégis a „megtagadott szellemhez” fordul, utólag megpróbálta tehát mégis visszavenni, szellemmel behálózni a valóságot. Améry-nél a láger után az írás célja megegyezik az önteremtés céljával, a művészet – ahogy fogalmaz – életet alkot. Ebből a nézőpontból nem különül el egymástól az alkotás és az alkotó élete: Améry-nál az alkotás a túlélés eszközévé válik, a reprezentáció a traumafeldolgozás eszközévé, hogy ne az író váljon a trauma reprezentánsává.

Amikor Améry 1945-ben regényformában veti papírra kínzásának részleteit, a szellem abszolút győzelméről beszél az anyag fölött, ám a felállás az ellenkezőjére fordul húsz évvel későbbi, 1965-ös *A kínzás* című esszéjében, melyben a megkínzottságon való túllépés lehetetlenségéről ír. Vajon hogyan nyílt ez a radikális szakadék, amely az autobiográfiájában ehhez a realista számvetéshez vezetett? Ebben az esszében nincs elbeszélő: a védtelen *én* beszél, aki annak ellenére, hogy lehetetlennek tartja, megpróbálja szavakra lefordítani, amit átélt. Ez az én a nemzeti szocializmus áldozataként tekint magára, és a kínzásra, mint a náciizmus lényegére. *Reise zum Tod* című¹⁹⁷ regénytörödékének előszavában a vele történeteket tömegsorsként értelmezi, tehát ő Kertésszel ellentétben – aki éppen, hogy sajátját igyekszik tenni a holokausztban átéltteket

¹⁹³ I. m. 38.

¹⁹⁴ Borowski, Tadeusz. 1971. *Kővilág*. Budapest, Európa. 138.

¹⁹⁵ „Aki testi fájdalmát közölni, közössé tenni akarná, annak magának is fájdalmat kellene okoznia, s ezzel magának is hőhersegéddé kéne válnia” Améry, *Túl bűnön és bűnhődésen*. 55.

¹⁹⁶ Améry, I. m. 49.

¹⁹⁷ Heidelberg-Leonard, Irene. 2004. *Jean Améry, Revolte in der Resignation, Biographie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 91.

– nem talált benne sajátként értelmezhető dimenziót.¹⁹⁸ Regényekben, regénykísérletekben és egy forgatókönyvben is boncolgatja az öngyilkosság témáját. A művek mindegyikében az öngyilkosságról mint *Selbstmord*ról beszél. Majd 1976-ban megszületik esszéje is a *szabad halálról*.¹⁹⁹ Eredetileg egy objektív, esszéisztikus írást tervezett, helyett egy meditációkkal tördelt személyes konfesszió jött létre, amely az öngyilkosságot mint *Freitodot*, azaz mint szabad és autonóm döntést hirdeti. Végül saját öngyilkosságával végezte be életét. Életrajzírója szerint ezt az utolsó nagy műveként foghatnánk fel, az életmű utolsó darabjaként, amely mégis elbillenti a mérleget a szabad halállal szemben a *Selbstmord* javára.²⁰⁰ Talán egyetérthetünk ezzel, ha belegondolunk, hogy sírkövére csupán auschwitzi sorsszámát vésette.

...

A megbocsátás kérdésével Auschwitz minden túlélője és teoretikusa foglalkozott és foglalkozik. Tanulságos röviden számot vetni néhányuk érveivel. Améry 1946-ban még bosszúról beszél, ami 1965-re ressentiment-ná alakul. Primo Levivel szemben ugyanakkor lehetetlennek tartja a megbocsátást és a kiengesztelődést, továbbá Hanah Arendttel is élesen szembehelyezkedik, szerinte ugyanis nem létezik olyan, hogy *hétköznapi gonoszság*, mert „a tucatarcokból végül mégis gestapós arcok lesznek, a gonoszság rátelepedik a hétköznapiságra, és felnagyítja azt”.

Ugyancsak említést érdemel az 1960 körül kibontakozott *elévülési vita*, s annak egyik hangadója, a francia (morál)filozófus, Vladimir Jankélévich. A szerző bár túllépni igyekszik a túlzottan általánosító elméleti csatározások fölött, mégis állást foglal ő maga is. A Holokausztról gondolkodván egy olyan nézőpontból ír, amelyből szemlélve a bűn az egyes gonosztevőkön túl van: *Az elévülhetetlen* című írásában²⁰¹ „tisza, ontologikus gonoszságról” beszél, e „gonoszság misztériumáról”, „nem motivált bűnözőkről”, „metafizikai iszonyatról”. „Auschwitz kizárja a róla való dialógust és az irodalmi beszédet” – írja, „Auschwitz kimondhatatlan, [...] a gyűlölet műve”.²⁰²

¹⁹⁸ Ugyanakkor Kertész sem vélekedik máshogy: „Auschwitzből pedig nem lehet kigyógyulni, Auschwitz betegségéből többé soha senki sem épülhet fel” – írja a Kaddisban.

¹⁹⁹ Améry, Jean. 2004. *Az ember önmagáé*. Budapest, Budapest, Múlt és jövő.

²⁰⁰ I.m. 204.

²⁰¹ Jankélévitch, Vladimir. 2003. *Das Unverjährbare*. In: *Das Verzeihen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 248-264.

²⁰² I. m. 257-263.

A történeteknek ilyen jellegű misztifikálása vezethet egyáltalán ahhoz, hogy *A megbocsátás* című könyvében a megbocsátás lehetetlenségéhez lyukad ki, amely természetesen azért is az, mert azok nevében kellene megbocsátani, akik már nincsenek jelen, akiket megöltek. Azonban hogyan is volna megbocsátható a „gyűlölet műve”? Ez a nézőpont természetlen és önromboló, egy halott, de halálában is örökidőig pusztító és magához láncoló zárványként képes csak kezelni a Holokausztot. Ricoeurrel szólva „a megbocsátás annak kölcsönzi a kegyelem akcentusát, ami az emlékezeti munkában és a gyászmunkában az igazán nehéz.”²⁰³ Azaz a megbocsátás segít abban, ami a legnehezebb, még ha csupán a magam nevében bocsáthatok meg, akkor is. Derrida álláspontja épp az ellenkezője Jankélévitch-ének: csak a radikális gonosszal szemben mérhetetik meg a megbocsátás. Csak akkor van megbocsátás, ha létezik nem megbocsátható, írja Derrida.²⁰⁴ Továbbá azzal sem ért egyet, hogy a megbocsátást akkor volna lehetséges, ha a bűnös kéri azt. Derrida ezt így egy ökonomiai tranzakciónak és semmiképpen az ábrahामी tradíció örökségének tekinti.²⁰⁵

Derrida radikális álláspontja szerint, ha a megbocsátás a jóvátétel, a kiengesztelődés, a normalitás újólagos megalapozását tűzi ki célul a gyászmunka által, akkor már nem beszélhetünk tiszta megbocsátásról. „A megbocsátás nem lehet normális, normatív, normalizáló. Kivételesnek és renden kívülinek kell maradnia, a lehetetlennel kell szembenéznie.”²⁰⁶ Ez a megbocsátás feltétel nélküli, végtelen, nem ökonomikus, és nem az elkövető bünbánatához kötött, ugyanis a bűnre vonatkozik és nem a bűnösre. Derrida ugyanakkor a megbocsátással, mint interszubjektív aktussal foglalkozik, amely csupán az elkövetőre és az áldozatra tartozik, és a harmadik fél belépésével a fogalom eleve irrelevánssá válik.²⁰⁷ Azonban koncepciójából az következik, hogy a megbocsátás a jóvátételhez hasonlóan egyedül a szubjektum saját ügye. Megbocsátást ugyanis nem osztani kell – valakinek, aki kéri, hanem az embernek el kell jutnia a megbocsátásig. Ez vonatkozik igazán a bűnre és nem a bűnösre, és következne a logikájából.

²⁰³ Paul, Ricoeur. 2004. *Das Rätsel der Vergangenheit*. Göttingen, Wallstein. 156.

²⁰⁴ Derrida, Jacques. 2001. *To forgive: the unforgivable and the imprescriptible*. In: J. D. Caputo, M. Dooley, & M. J. Scalton (Eds.), Bloomington, Indiana University Press. 48.

²⁰⁵ I. m. 34.

²⁰⁶ Derrida, Jacques. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 31-32.

²⁰⁷ I. m. 42.

Julia Kristeva szembehelyezkedik Derridával, amennyiben a megbocsáthatatlant a „szociális arénába”, azaz a nyilvános diskurzusba utalja.²⁰⁸ Legitimnek tartja a megbocsátásért való folyamodást és a megbocsátást kérő individuumok számára lehetségesnek tartja a megbocsátást. A bűnös igényére koncentrál, hogy a megbocsátáson keresztül megújulhasson, újjászülethessen. Kristeva ugyanakkor a károsult oldalát is vizsgálja. A megbocsátáshoz nem racionalizáció kell, írja, hanem megértés, amely nem más, mint a terápia során a szenvedéshez kapcsolódó jelentés kiküzdése. Az áldozat oldalát illetően saját pszichoterápiás gyakorlatából indul ki, ahol a megbocsátás az interpretáción keresztül vezet, amely „kinyitja a szenvedést valamilyen jelentésséggé, értelem felé”, amelyen Kristeva „intonációt, metaforákat, érzelmeket” ért – a pszichikus életet magát, nem pedig értelmi, logikus hozzáállást.

Levi, a túlélő leírja, hogy soha nem érezte illetékesnek magát, hogy megbocsátást osszon, mert a *Grauzone*-ban az áldozat hóhérrá vált és a hóhér áldozattá, a tábor tanítása „a testvériség az elvetemültségben” volt. „Az igazságnak létezik egy nem jogi tartalma”²⁰⁹ – figyelmeztet. Hosszan ír a lágerbeli közönséges és kivételezett foglyokról, öregekről és golyákról, akiket ugyanolyan beavatási szertartásoknak és tréfáknak vetették alá az „öregek”, mint bármely olyan közösségben, ahol ez a két csoport egyáltalán körvonaleződhet. Erről a tapasztalatáról Bruno Bettelheim is beszámol, aki úgy látta, hogy gyakorlatilag az összes fogoly, aki már hosszabb időt töltött a táborban, átvette az SS magatartását a „gyengékkel” szemben. Szerintük a táborélet visszaveti az embert, s primitív magatartásformákat hív elő belőle. A lágerbe lépve „a mi körvonalai elmosódtak [...] a láger lakossága ezernyi zárt monászból állt, s ezek titkos, kétségbeesett és szüntelen háborút viseltek egymás ellen.”²¹⁰ Ideje felderíteni azt a teret – írja Levi –, amely az áldozatok és az üldözök közt húzódik. „Ez a körvonalaiban nehezen meghatározható, sűrű övezet”²¹¹ – a kápók, a kiváltságosak hibrid osztálya. Szerinte a legkitványabbak, tehát a legalkalmasabbak maradtak életben, és akik odavesztek „emberi értékük miatt vesztek oda” – írja *Akik odavesztek és akik megmenekültek* című könyvében.

²⁰⁸ Kristeva, Julia. *Forgiveness: An Interview*. *PMLA*, Vol. 117, No. 2, Mar, 2002, 281-282.

²⁰⁹ Idézi Agamben, *Homo Sacer*. 15.

²¹⁰ Levi, *Akik odavesztek és akik megmenekültek*, 40.

²¹¹ I. m. 47.

Robert Antelme, szintén KZ túlélő, ezzel szemben kitart a *sérthetetlen* és kizárólag pozitív „ember mivolt” mellett. Szerinte a lágerban mindennek ellenére emberek maradtak, és az SS-nek végső soron ezért nem volt hatalma fölöttük, amivel voltaképpen azt mondja, hogy az elembertelenedés nem identikus az *emberivel*. Ehhez kapcsolódik Blanchot, még ha felemásan is: „az ember szétrombolhatatlan, ami azt jelenti, hogy az ember szétrombolásának nincs határa”,²¹² tehát mindig marad az emberben valami érinthetetlen mag, hiszen csak az rombolható végtelenül, ami maga is végtelen. Ezzel a Levinas által képviselt állásponttal sok holokauszt-túlélőnek valószínűleg lehetetlen azonosulnia.

Antelme elmesél egy történetet,²¹³ amelyben egy SS-tiszt találomra kiszólitott valakit a tömegből azért, hogy agyonlője. A kiválasztott egy fiatal diák volt, aki tudta, mi vár rá. A beszámoló arról szól, hogy a fiú elvörösödött a szégyentől, mert ez a ráeső választás akaratlanul az intimitás abszurd terét nyitotta meg a gyilkos és áldozata közt. Még ebben az értelmetlen, okatlan halál előtti állapotban is volt benne hely a szégyennek. Az emberi individuum tehát a legmélyebb rétegéig bevonható az ellene folytatott legigazságtalanabb leigázásába is. Nem marad benne átmenthető mag: szégyene egészen eltölti még egy ilyen, az ő javára fekete-fehér helyzetben is. Szinte feszítő a kérdés, hogy ki vagy mi, milyen kollektív vagy individuális részünk szégyenkezik bennünk és miért? Mitől lehet nyitva folyton a szégyen „intimitása”?

A szégyen a túlélés után is az áldozatokkal marad. „A túlélő áll” – írja Canetti,²¹⁴ a többiek holtan hevernek – már ha vannak többiek. Azonban a koncentrációs tábor után a túlélés tágabb értelmezési tartományt nyit, mint Canetti dolgozatában. Ő a háború túlélő hőseiről beszél, akik már attól hőssé válnak, hogy élnek, amíg a többiek elestek. Túlélésük pillanata „hatalompillanat”. De valóban az? Mi történik a hús-vér túlélés után, a hős tudatát valóban egyedül a büszkeség tölti be? A KZ túlélői büszkeség helyett inkább szégyenről számolnak be, tehetetlenségként élik meg, hogy ők túléltek, míg mások nem. Agamben megjegyzi, hogy Auschwitzban senki nem a saját helyén halt meg. Ezt a terhet kell tehát a túlélőknek elhordaniuk: valaki mindenképp helyettük halt meg. „Semminek semmi realitása, egyedül a bűnösségérzet valóságos” – állapítja meg Kertész *Az angol*

²¹² Blanchot, Maurice. 1991. *Das Unzerstörbare*. München, Carl Hanser, 198-204.

²¹³ Antelme, Robert. 1987. *Das Menschengeschlecht*. München, Hauser

²¹⁴ Canetti, Elias. 1983. *A túlélő*. Budapest, Európa

lobogó című kötetében, ahogy Elie Wiesel elhíresült sora is tanúsítja: „[é]lek és ettől bűnös vagyok”. A Bettelheim és Des Pres között a túlélésről folytatott vitában, az utóbbi hősöknek tartja a túlélőket: „erősnek, érettnek és ébernek”, mert képesek voltak a túlélésre, mentesek a halálfélelemtől, és mert rájöttek, hogy az élet maga értéktelen. Bettelheim azonban jogosan teszi fel a kérdés, hogy ez esetben mi a helyzet azokkal, akik nem tértek vissza, (ahogy Levi és Frankl szerint is a legjobbak, a legtisztességesebbek maradtak ott) és azokkal a túlélőkkel, akik még évtizedek után is az emlékeikből szőtt rémálmokkal és a szuicid depresszióval küzdenek. Arra a megállapításra jut, hogy „a képesség, hogy magunkat bűnösnek érezzük, tesz minket emberi lényekké, főképp akkor, ha – objektíven nézve – nem vagyunk bűnösök”.

Vajon miben áll ez a sérthetetlen ember mivolt, ha egy túlélő büntudattal, szégyennel, bosszúvágygal küzd egész további életében? A választ újra csak a világban való otthonosság-érzés elvesztésében találhatjuk meg, s ez szó szerint értendő, hisz a biztonságot nyújtó otthon többé nem körülvesz, hanem behatol. Ilyen a láger (kül)világa, amelyen átmosódik a szubjektum teste, lelke, így a személyes identitás illúzióvá válik: identikussá válok azzal, ami ott történik, ha akarom, ha nem. Merleau-Ponty perspektívája érthetővé teszi, hogyan is érthetjük ezt, sőt, hogy miért lehetséges egyáltalán trauma. Ebben a perspektívában ugyanis azzá válok, amivel érintkezem, a látásban „az vagyok, amit látok”. Ezért szégyenkezhetem én, ha megszégyenítnék, ezért van *nekem* büntudatom amiatt, amit pedig *velem* tettek. A trauma tehát, akár a fenomenológus által leírt kiazmus – a világ „húsának” és az ember „húsának” összefonódása és lényegi egyneműsége – „megtestesülve”: nem tudom leválasztani magamról azt, ami történt velem, mert az már én magam is vagyok. Ennek az összefonódó érintkezésnek a tapasztalatáról ír Kertész is: „vagyis ez a kiadói ember azt szeretné olvasni a regényemben, hogy – annak ellenére, sőt éppen annak ellenére, hogy velem történetesen ott és akkor is megtörtént – Auschwitz engem mégsem mocskolt be. Csakhogy bemocskolt. Másképpen lettem mocskos, igaz, mint azok, akik odavittek, de mocskos lettem mégis: szerintem ez alapvető kérdés. El kell ismernem azonban, hogy is ne kellene: féltő, hogy ilyenformán az is belekeveredik kissé ebbe a mocskba, aki a regényemet jószándékúan kézbe veszi, és gyanútlanul olvasni kezdi. Nagyon is megérteném tehát, ha egy hivatásos humanistát ingerelne a regényem.

Engem is ingerelnek a hivatásos humanisták, mert vágyakozásukkal a megsemmisítesemre törek: érvényteleníteni akarják a tapasztalataimat.”²¹⁵

Értelmezés mint jóvátétel

A megbocsátást csupán egy lépés választja el a jóvátételtől, amely a bosszú ellenfolyamataként fogható fel. Amíg a bosszú kifelé irányul, addig a jóvátétel egy *önmagunkkal* vívott „küzdelem”. A trauma elsajátítása nem más ugyanis, mint szubjektív jóvátétel, ami a jóvátételnek tulajdonképpen az egyetlen lehetséges formája. A jóvátétel materiális értelemben nem lehetséges.²¹⁶ Nem lehet visszafordítani az időt és meg nem történtté tenni a múlt eseményeit. *A jóvátétel nem visszavonás*. Nem az origóra való visszaállítás, nem az óra visszaforgatása, hanem egyfajta „*Aufhebung*”, azaz az élménnyel való gazdagodás tapasztalat formájában. Nem kiirtom a traumát, hanem integrálom, mint jelentést, amely az élethez segít. Egyszerre szüntetem és őrzöm meg: fosztom meg állandó jelenlététől, teszem múlttá – mégis a saját múltammá, *múltként* a részemmé. Ezt teszi a *gyász* is, amely nem más, mint elengedés: az emlékezés és a felejtés gyógyító folyamata, ahogy Freud írja. A jóvátétel tulajdonképpen *jó, szerencsés emlékezés*, amiről Freudot tárgyalva Ricoeur is beszél, tehát emlékezeti munka, gyázmunka, a múlt átdolgozása, amelynek során *a szubjektum a traumatikus élményt az értelem adáson keresztül, a maga számára jóvá teszi, azaz élehetővé alakítja*. Ahogy Kertész Köves Gyurija kapcsán megállapítottuk: az egész dráma az emberi pszichén *belül* zajlik.

A jó emlékezéssel szemben a traumatikus emlékezet áll, az emlékezet zsákutcája, amely – ahogyan arról már volt szó – Freud szerint nem is emlékezés, hanem ismétlés: mechanikus, kényszeres és nincs benne fejlődés, nincs benne változás, nem alakul élettörténettel, nem módosítják a traumatikus emlék jelentését az újabb tapasztalatok, mint a normál emlékek esetében. A jóvátétel tehát nem a múltat teszi jóvá, hanem *a múlthoz való viszonyomat*. A jó emlékezésnek terápiás funkciója van, ez maga a jóvátétel lehetősége. „Ha a holocaust mára kultúrát teremtett – mint ahogyan ez tagadhatatlanul megtörtént, és történik –, irodalma innen: a Szentírásból és a görög tragédiából, az európai

²¹⁵ Kertész Imre, 2000. *Kudarc*. Budapest, Magvető, 43.

²¹⁶ Wyschogrod, Edith. 2006. Repentance and forgiveness: the undoing of time. *International Journal of Philosophy and Religion*, 60:157–168.

kultúra e két kútfejéből merítheti ihletét, hogy a jóvátehetetlen realitás megszüljön a jóvátételt – a szellemet, a katarzist” – írja Kertész.²¹⁷

A jóvátétel lényegileg egyszemélyes, belső küzdelem, semmint elkövető és áldozat interakciója. Ez a nézőpont azokban az esetekben is releváns, amikor számolhatunk egy konkrét elkövetővel, aki akár még megbánást is tanúsít, s valahogyan megpróbál valamit jóvátenni: *kárpótolni, bocsánatot kérni, kiengesztelni* – a jóvátételt „kívülről” megvalósítani. Ekkor az elkövető is, ha valóban lelkiismeret furdalást érez, nem pedig kötelezve van ezekre a *gesztusokra*, akkor az elkövető a maga számára is jóvátételre törekszik, saját magát is meg akarja szabadítani bűnétől. Azonban még ilyenkor sem csak az elkövetőnek van feladata. Az áldozat, ha részesülni akar a jóvátételből, akkor neki magának is aktív szerepet kell vállalnia a folyamatban. Egyrészt nyitottá válnia az elkövető, mint *segítő, engesztelő* figura felé, azok után, hogy az elkövető *már ártott neki*, megsebezte, megsértette integritását, és bosszú, *ressentiment* vagy harag helyett megbocsátást és gyászt érezni.

Receptívvé, fogadó késszé válni a segítségre komoly lelki munkát igényel, amely akár fontosabbnak tűnik, mint az elkövető felől érkező jóvátételi gesztusok. Különösen azokban az esetekben válik ez nyilvánvalóvá, amikor nincs, vagy nem ismert olyan elkövető, aki mint konkrét személy fel tudna lépni a jóvátétel szándékával. A jóvátételt sokszor egy „harmadik személy”, legyen az állam vagy a bíróság végzi. Ráadásul a jóvátételt az alany sokszor mindenkitől várja, mert ha úgy érzi, hogy a sors igazságtalanul bánt vele, akkor semmi nem elég ahhoz, hogy kárpótolja őt. A holokausz-trauma, egy természeti katasztrófa vagy egy gyógyíthatatlan betegség tipikusan személytelen vádakot implikál: Kire haragudjak? Kit vonjak felelősségre? Ki fog kárpótolni mindezt? Pedig evidensen nem létezhet szöszerinti jóvátétel, mert sem a büntetés, sem a kárpótlás nem lesz egyenlő az elkövetett bűnnel és a szenvedéssel, amit okozott.²¹⁸

²¹⁷ Kertész Imre. 1998. *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Monológok és dialógok. Budapest, Magvető

²¹⁸ A jóvátétel németül *Wiedergutmachung*, a szó olyan jelentéssel is bír, hogy ha valamit újra teszünk, akkor azt már jól csináljuk. Ebben az értelmében a *Wiedergutmachung* Gadamer tapasztalat fogalma felől is interpretálhatóvá válik. Ugyanis, amikor tapasztalunk valamit, tudást szerzünk. Tanulunk a hibáinkból, valamit a világról és saját magunkról. Tehát amikor újra „lemegyünk a grundra” és újra ugyanabban a helyzetben találjuk magunkat, akkor a már addig megszerzett tapasztalatok és tudás segítségével ezúttal újra, de jól csináljuk. Tehát ha nem először találkozunk valamivel, hanem már szereztünk róla tapasztalatot, tapasztaltak vagyunk, akkor tudjuk kezelni, megvan lehetőségünk, hogy jól csináljuk. De ez csak akkor lehetséges, ha nem csak úgy megtörténnek velünk a dolgok, hanem tapasztalatként ülepednek le bennünk.

A jóvátétel Kertész felfogásában a kultúra szintjén is megjelenik, számtalan szöveghelyen, esszéiben, előadásában beszél a Holocaust értékteremtő kapacitásáról, tulajdonképpen a kertészi álláspontot magát fémjelzi az alapállás, amely „*negatív kinyilatkoztatásként*” tekint a holokausztra, és amelynek legtömörebb megfogalmazása *A holocaust mint kultúra* c. esszéiben található: „Érték a holocaust, mert felmérhetetlen szenvedések révén felmérhetetlen tudáshoz vezetett; és ezáltal felmérhetetlen erkölcsi tartalék rejlik benne.”²¹⁹ A kollektív traumafeldolgozás jelentősége tehát ebben áll: a traumában megnyilatkozó értéknek a közvetíteni tudásában. Így válik a trauma kollektív identitásépítővé. A zsidók számára a holokaustt egyértelműen identitásteremtő erő. A holokaustt-zsidó fogalma Kertésznél nem pejoratív, persze vissza is lehet élni vele, hivatkozási alapot teremthet. Ugyanakkor, ha pusztán a „kulturális-lélektani” mechanizmust nézzük, mi más teremthetne meg egy erős kollektív identitást, ha nem maga a zsidóságot ért trauma? Ez egy lehetséges válasz a kérdésre, hogy ki a zsidó, kik a zsidók – a zsidók számára. Sok esetben az olyan zsidók számára is, akik a holokaustt előtt, vagy az arról való tudás előtt egyáltalán nem tekintették magukat zsidónak. A kérdés azonban beláthatatlanul messzire vezet.

²¹⁹ Kertész, Imre. 2001. *A holocaust mint kultúra*. In: *A száműzött nyelv*. Esszék. Budapest, Magvető. Még néhány idézet álljon itt: „Ha az ember elég erős ahhoz, hogy bizonyos tényeket elviseljen, akkor már az is segít, ha ezeket analizálja, mert az intellektuális ereje is fokozódhat ezáltal. Épp ebben látom a Holocausttal való foglalkozás lényegét, hogy ne eltávolítsuk a történeteket, hanem értsük meg, hogy az emberi természethez tartozik. Ennek tudása olyan morális tartalék, mely túlsegíti az embert e poklon, abban az értelemben, ahogyan *A per* végén Kafka „egy arc intelméről” beszél. Az a kultúra, mely képes a halál tudatával élni, és azt vitális erővé alakítani, mindig erőteljesebb, de érdekesebb és bátrabb is lesz”. *Vagy*: „S az emberiség nagy csapásai, erkölcsi életét ért mély sérülései egyedül a kultúrában oldhatók fel, a jóvátehetetlen tettek egyedül a kultúrában, a kultúra által válhatnak, nem csupán feloldozó gyászünneppé, de értékévé is.” *A haláltudat mint vitális erő*. Uo.

III. Nostalgia

A nostalgia spontán és akaratlan jóvátételi folyamatként is felfogható, a benne feltáruló múltban aranyló fényben tűnnek fel élettörténetünk bizonyos állomásai, akár a legnegatívabbak is. A prousti megkülönböztetés nyomán nem akaratlanul, hanem akaratlanul emlékezünk vissza egy olyan valóságra, amely – abban a formájában, ahogyan nostalgiaink elének tárja – soha nem létezett, mert soha nem létezhetett, hiszen aminek létét köszönheti, az éppen az idő, ami elválaszt tőle.

Hogyan emlékezhetünk nostalgiaival olyan élményeinkre, amelyek rosszak voltak nekünk? Egyáltalán, mitől válik egy emlék nostalgikussá? Emlékezet vagy melankólia inkább a nostalgia? Vajon ugyanúgy nyitott-e egy nostalgikus élmény utóélete a tapasztalattal együtt bővülő és módosuló újólagos értelemképződésekre, mint egy hétköznapi emléké? Mennyiben érvényesek a nostalgiaira a tapasztalat törvényei, és mennyiben mutat saját struktúrát? S vajon milyen módon járulnak hozzá identitásunkhoz nostalgikus emlékeink? Hogy választ kaphassunk ezekre a kérdésekre, megvizsgáljuk a nostalgiainak a tapasztalathoz, az emlékezethez, a melankóliához, és a traumához való viszonyát.

Otthonosság

A trauma-fejezetben láthattuk, hogy a trauma eseményével a világban való otthonosság érzés alapjaiban rendül meg. Az otthonosság ugyanakkor a nostalgia tekintetében is lényegi kérdés, a nostalgia ugyanis mindig egy olyan otthon-érzéssel kísért, amely annak ellenére, hogy imaginárius, óriási jelentőséggel bír a szubjektum számára. Mit is jelent, és miért olyan lényegi fontosságú számunkra az otthonosság érzése?

Tapasztalataink rendezése, elrendeződése során a koherenciára, értelemre való vágyat felfoghatjuk *otthonkeresésként*: összefüggéseknek, határoknak, törvényeknek – az élet „medrének” kitapogatására való törekvésként. Legelső otthonunk, gyermekkorunk, a „szülői ház”, annak minden fizikai, lelki és jelentéssel jellemezhetővel: szokásaival, értékeivel, az intonációval, amivel szüleink hozzánk szóltak, és a tekintettel, amellyel ránk néztek. A félelmekkel, a szagokkal, a tárgyakkal, amelyek körülvettek minket. Az „otthon” érzése mindenkinek más és más, szinguláris tévő emlékekből sűrűsödik össze.

Lehet biztonságos, de lehet kiszámíthatatlan, veszélyes is. Az otthonosság-érzés tartalmain keresztül reprezentálódik emlékezetünkben: tárgyak, pillanatok, szagok, jelenetek – kinek-kinek a konkrét emlékei. Az otthonosságnak ez a mindenkire szingulárisan jellemző, egyedi minősége azonban mindannyiunk életében központi jelentőségű, hiszen a későbbiekben alapvetően meghatározza, hogy hol, milyen szituációban, milyen szagok közt, milyen kapcsolati felállásban fogjuk magunkat otthonosan érezni, és hogy milyen jelentése és értéke lesz számunkra a minket ért élményeknek.

Amikor valami otthonos, akkor közöm van hozzá, a sajátomnak érzem, a részem, még hogy ha ambivalens, küzdelmes is a vele való viszonyom, mint például a szülői ház esetében, akkor sem tudom megtagadni, nem tudom elidegeníteni magamtól. Tehát egyfajta *erőközpont* jelleggel rendelkezik, amely a *színén vonz, de a visszáján akár taszít*hat is. Valamifajta *kényszerítő erővel bír* – vagy magától el-, vagy maga felé vonva: nem írhatom ki magamból, ha meg próbálom elfelejteni, a jelentőségét akkor sem kisebbsíthetem. Ha el akarok távolodni tőle, akkor is *tőle* akarok eltávolodni, az ellenkező irányba.

Mivel az otthon a legelemibb ismerősség helye, ezért egyben az a hely is, amelynek kiigazodunk törvényeiben, bejósolhatóan ismerjük működését, szinte automatizmussá válik a benne való cselekvés: minden ami, és ahogy történik benne *evidens számunkra*. Tehát ezeken a kereteken belül azt csinálhatunk, amit akarunk, mert tudjuk, hogy hol, vagy hogyan nem fogunk falakba ütközni. Ezért is keressük későbbi életünkben az otthonosságot, mert az ilyen helyzetekben mozgunk könnyedén, hiszen már készen állnak a sémáink, amelyeket az aktuális helyzetre alkalmazunk – persze lehet, hogy rosszul tesszük, de nem nagyon tehetünk mást. Az otthon tehát törvényszerűségek helye is, ami szintén *kifejeződik* későbbi jelentésadásainkban: egy helyzetet a számunkra törvényszerű struktúra vektorain keresztül értelmezünk és látunk eleve értelmesnek, amely struktúra normális esetben természetesen az újabb és újabb tapasztalatokkal örökösen átíródik.

A bennünket körülvevő világ lépcsőről-lépésre történő megismerésében is ez a törekvés fejeződik ki: tapasztalataink során, segítségével letapogatni a világ törvényeit, bővíteni az otthonosság magabiztosságát, kialakítani egy világot és abban otthon lenni – kiismerni, hogyan működnek a dolgok, mit tehetünk meg egy másik emberrel, ebben az országban, saját magunkkal; mit bírunk elviselni, milyen ételt szeretünk, ki való nekünk. A tapasztalat tehát világ- és önismeret. Ahogyan Gadamer levezetésében láttuk, minden megértés

egyben önmegértés is: saját magam megértése az engem körülvevő világban, ennyiben tehát biztonságserzés, avagy rutinszerzés. Annak megtapasztalása, hogy mi a rend ebben a világban és mi a rend számomra. Ez a *számomra való rend* a kávéházi tartózkodás transzparens forgatókönyvétől kezdve az interperszonális kapcsolatok működésének rejtettebb összefüggéseit foglalja magában a tapasztalatszerzés tudatos és kevésbé tudatos gyümölcseit, emellett megjeleníti az egyénre jellemző világszemléletet is. Nem csupán történnek velem a dolgok, hanem megtapasztalom őket, ami azt jelenti, hogy a velük való találkozás nyomán megszerzett tapasztalat eszközzé válik a kezemben, szabállyá, az értelmezés keretévé, végső soron világom hozzáférésévé és világom kapcsolódásává az interszubjektív tranzakciók birodalmához.

Az értelem keresésének tehát metaforája az otthonkeresés, s ez a metafora még azokban az egyébként igen gyakori esetekben is megállja a helyét, amikor valamilyen felforgató, „traumatikus” értelemről van szó, amely inkább földrengéshez hasonlatos, és következtében összedől az otthonunk, mert utána szintén új otthon keresésébe kell fognunk a régi romjain. Hiszen nem minden, a tapasztalatinkban megszülető értelem otthonos számunkra, ezt láttuk a trauma esetében. Vannak felbolygató, megdöbbentő értelemek, amelyek először szétvetik a világunkat, s később sem válnak otthonossá, esetleg majd ha elmúlik a sokk, amit kiváltottak, s majd negatívan járulnak hozzá az otthonossághoz: határként, falként, keserűséggént – de hozzájárulnak! Tehát otthonunkká válnak ugyan, de mérgező otthonná.

Amikor viszont hosszú töprengés vagy küzdelem után rálelünk valamilyen tapasztaltunk értelmére, amikor végre kiismerjük barátunk vagy tavaszi depresszióink természetét, úgy nyugszunk meg a tapasztalat tárgyával kapcsolatban, mintha hazatalálnánk. Hosszú közelítés vagy bolyongás után végre megérkezünk a világnak egy olyan helyére, ahol úgy gondoljuk, hogy már nem érhetnek nagyobb meglepetések – mint amikor az ember egy kihívásokkal teli nap után hazatér, és biztos lehet benne, hogy mit hol talál: a fürdőszoba a folyosóról nyílik és így tovább. Egy értelemben, amire ráleltünk, amelyet kiküzdöttünk, ugyanis megnyugszunk, eltelünk vele, megbízunk benne: nem üz minket tovább a keresése, hiszen általa a helyére kerülnek a dolgok, hirtelen összeáll a kép – legalábbis egy időre. Ugyanis a tapasztalatszerzésnek a *közelítő* jelleg a lényegéhez tartozik, hiszen miközben alkalmazom az addig elsajátított tapasztalatot, eljön az idő vagy egy helyzet, amikor már nem működik, s akkor keservesen csatlakozunk vagy

csodálkoznunk kell, s rá kell jönnünk, hogy ez tehát nem a *végleges* tapasztalat volt a tárgyról. Ekkor azonban máris újabb tapasztalat születik és így tovább egészen a halálig – az előző tapasztalatok tudatos vagy kevésbé tudatos formában mindig jelen lesznek, kifejeződnek a későbbiekben. Életünkben tehát nincs vége a folyamatnak, az elvi lehetőség legalábbis mindig adott lesz, hogy valamit még kiderítsek az elem kerülő tárgyáról, a hozzá való viszonyomról, végeredményben saját magamról.

Az otthon tehát végső soron nem egy hely, hanem jelentés. Szituációkból, interakciókból, tekintetekből, saját reakcióinkból kidesztillált jelentések szövevénye, amely több helyen, sok-sok emberrel való találkozásból született és születik folyamatosan.

Az emlékezet, a személyes élettörténet szempontjából megvizsgálhatjuk az *otthonosság* horizontján *emlékezetünkben a múltat is*. Felvetődik a kérdés, hogy otthonos-e az embernek saját múltja? Otthon érzi-e magát benne? Egyáltalán, mitől válik otthonossá a múlt, már ha otthonos egyáltalán? Amiben otthon vagyunk, az életünk közegét, feltételét képezi. Az otthonosság általában jellemzi azt a medret, amelyet emlékeink kockáznak ki és, amelybe a tudat ágyazódik. Pszichés otthonunk, az emlékezetünk az a közeg, amely össze- és fenntartja életünk. Levinasnál olvashatjuk, hogy „az ember nem csupán megéli a fájdalmát vagy az örömét, hanem a fájdalmaiból és az örömeiből él”,²²⁰ a „Van”-ból táplálkozik. Bármilyen helyzet és érzés, akár a fájdalom is otthonommá válhat, otthonommá, amelyből és amelyben élek.

A Trauma-fejezetben arra próbáltunk választ találni, hogy hogyan éltethet egy rossz otthon, hogyan „élhetek a fájdalmaimból” és hogyan lehetséges az, hogy „[a]z élet undora [is] az elutasított élet szeretetében fürdik”.²²¹ A nosztalgia első ránézésre úgy tűnik, hogy – a traumával szemben – egy *jó otthont* képvisel. Azonban látni fogjuk, hogy a nosztalgia korántsem egyértelműen pozitív. A nosztalgiában még azokban az esetekben is *hívó ereje* van a múlt egy helyének, szagának, egy arra emlékeztető tárgynak, ha ez a múlt nem volt kellemes akkori és mai önmagunk számára. Sőt, ha iszonyatos volt, akkor is a nosztalgia lehet az érzés, amellyel emlékezetünkben kapcsolódunk hozzá, mert a nosztalgia *nem a kellemességgel* áll a legszorosabb kapcsolatban, hanem az otthonossággal.

²²⁰ Lévinas, Emmanuel. 1997. *Nyelv és közelség*. Pécs: Tanulmány – Jelenkor. 87.

²²¹ Vö. Lévinas, *Teljesség és végtelen*, 118.

Nosztosz - Algosz

A *nosztosz* szó görögül hazatérést jelent, az *algosz* pedig fájdalmat. A *nosztosz* eredetileg *térbeli* hazatérésre vonatkozott, azonban mai nosztalgia szavunkban a térbeli távolság helyett kizárólagosan az *időbeli* szerepel. Elképzelhető, hogy ez a jelentéseltolódás azzal a tapasztalattal függ össze, hogy hiába tér valaki haza, az időben nem mehet vissza: a hazatérő soha nem fogja ugyanazt az otthonot találni, mint, amelyet elhagyott, és ez jelenti a valódi fájdalmat – eszünkbe juthat Odüsszeusz, aki ahelyett, hogy visszatálna a rég elhagyott, nyugodt otthonba, feneketlen felfordulást talál és további küzdelmek várnak rá.²²² Tehát hiába megyünk vissza az otthon *helyére*, az időt mégsem tudjuk visszaforgatni, az új otthon nem válhat egyenlővé az egykoron létezett otthonunkkal, így mindig megmarad valami hiányérzet – a nosztalgia „otthona” nem visszaállítható.²²³ Érzékletesen szemlélteti a nosztalgia jelentésmódosulását, azaz térbeliből időbelivé való átalakulását két irodalmi alak példája: Odüsszeusz még hazavágyik, Proust Swannja viszont az eltűnt időt akarja megtalálni.²²⁴

A nosztalgia tehát a honvágyból nőtte ki magát, ugyanis, ha térben nem is, de az időben mindenki utazhat, a múlt iránti nosztalgia így mindenki számára nyitva van. Amíg viszont a honvágy valamennyire kielégíthetőnek tűnik, a nosztalgia nem egy helyre vágyik, hanem egy helyzetre, egy egyszeri és megismételhetetlen élethelyzetre, amely mindig egy időbeli helyzethez kötődik, és amelyre való vágy mindig az időben alakul ki.

Magát a nosztalgia szót 1688-ban alkotta meg egy svéd orvostanhallgató, Johannes Hofer disszertációjában, a külföldön szolgáló katonák *halálos honvágyáról* írva.²²⁵ Bár a nosztalgia orvosi felfedezés volt, a filozófusok érdeklődését is felkeltette. Diderot írt róla az *Enciklopédiában*, Rousseau pedig a *Dictionnaire de la Musique*-ban egy bizonyos

²²² Schütz, A. Der Heimkehrer. In. *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Den Haag, Idézi: Waldenfels, Bernhard. 2005. *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

²²³ Lásd többek közt: Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York, Free Press, 6. Jankélévitch szerint a nosztalgia éppen e szomorú tényre való reakció. Vladimir Jankélévitch. 1974. *L'Irreversible et la nostalgie*. Paris, Flammarion.

²²⁴ Phillips, James. Distance, Absence, and Nostalgia. In. Don Ihde and Hugh J. Silverman, (eds.) 1985. *Descriptions*, Albany: SUNY P, 65. Illetve Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. Basic Books.

²²⁵ Ritiovi, Andreea Deciu. 2002. *Yesterday's Self: Nostalgia and the Construction of Personal Identity*. Rowman & Littlefield. 16. A katonák minden iránt közömbössé váltak, visszautasították az ételt és a vizet, összeomlottak, s akár meg is haltak. Az otthonnal kapcsolatos fantáziák eluralják az elmét, s az ember többé nem képes élvezetét lelni semmiben. A jelenséget az is magyarázhatja, hogy akkoriban még nem volt elterjedt a mai civilizált világra jellemző mobilitás. Lásd továbbá Starobinski, Jean. 1966. *The Idea of Nostalgia*. *Diogenes* 54: 81-103. A fogalom ugyanakkor tartalmazza önmaga (illuzórikus) gyógyírját is, a hazatérés reményét.

melódiát, a *Ranz des Vaches*-t jellemezte úgy, mint aminek meg volt az ereje ahhoz, hogy „nosztalgia-járványt” és dezertálásokat váltson ki a Versailles-ban állomásozó svéd katonák körében. Rousseau szerint ugyanakkor a dalnak semmilyen különös zenei tulajdonsága nem volt, amely nosztalgikus erővel ruházta volna föl, azonban valamiért mégis az „emlékezet szimbólumává” tudott válni: „hirtelen visszaadta a fájdalmasan hátrahagyott vidék rezonáló és felfoghatatlan létét, a távollét titokzatos jelenlétét”.²²⁶ Akkoriban több megfigyelés is foglalkozott a zene honvágyban betöltött szerepével, mint olyan patogén közvetítőével, amely növeli a távollét fájdalmát, ugyanakkor terápiás hatása is van, amennyiben általa azonnal kellemes emlékek idéződnek föl. Ebben a kettősségben magának a nosztalgiának a feloldhatatlan kettőssége jelenik meg, amely a fenomen legsajátabb karakterisztikumát adja. Kant ezzel szemben például pragmatikusan közelítette meg a problémát, kevésbé a nosztalgia természetrajzára, mint inkább a meghaladására koncentrált. Úgy vélte, hogy a nosztalgia helybeli kötöttségeinek nyomorúságát le lehet győzni társadalmi sikerrel és vagyonszerzéssel.²²⁷

A nosztalgia ilyen kollektív fellépése mellett azonban egyéni nosztalgiákról is születtek beszámolók és elemzések. Karl Jaspers *Heimweh und Verbrechen* c. könyvében olyan fiatal lányok eseteit mutatja be, akiket az otthonuktól távolra küldtek szolgálólánynak, dajkának, és akik új lakhelyükön gaztetteket, sőt gyilkosságokat követtek el, például megölték a rájuk bízott gyermekeket. Számonkérésre pedig kizárólag a honvágyat tudták megjelölni cselekedetük okaként. A bíróság sokszor elfogadta az érvelést mint a tett elmekórtani okát, és felmentette a tetteseket, akik „a nosztalgia betegségében szenvedtek”.²²⁸

A nosztalgiát tehát a 17-18. században még melankóliának, enyhe örületnek, a képzelet akár életveszélyes agyi zavarának tartották, amely függetlenül attól felléphet, hogy valaki kényszerből, vagy szabad akaratából van távol az otthonától.²²⁹ Azonban a fogalom a 19. században, az orvostudomány fejlődésével jelentős szemantikai változáson esett át, elvesztette fizikai jellegét és generalizálódott a jelentése. Majd a 20. században a jelenség a pszichiátria érdeklődésének homlokterébe került, és ekkorra már kimondottan pszichés

²²⁶ De Mijolla, Alain. 2005. *International Dictionary of Psychoanalysis*. MacMillan Reference Books. 1158.

²²⁷ I. m. 1159.

²²⁸ Jaspers, Karl. 1996. *Heimweh und Verbrechen*. Michael Farin Verlag, München.

²²⁹ Wilson, Janelle, 1968. *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*. London, Pelican. 21.

állapotot jelöltek vele, így a fogalom pszichológiailag is internalizálódott. Vagyis egy gyógyítható orvosi betegségből a psziché gyógyíthatatlan állapotává vált.²³⁰ A *The Lancet* c. angol orvosi lapban a második világháború alatt a szerkesztői ajánlás már igen nagy érzékenységgel beszél a nosztalgia lényegéről, mint a hazavágyódásról, amely kifejeződik „mentális ízekben, érintésekben, szagokban, hangokban és képekben”.²³¹

Ahogy a nosztalgiát a fogalom történetének ebben a korai periódusában tekintették, (múlttól való megszállotság, amely fizikai tüneteket, depressziót, rémálmokat okoz) igen közel áll a trauma tünetéhez. A két fogalom átalakulása orvosiból pszichológiává, szintén hasonló utat követ. Amíg a trauma azonban megmarad pszichológiai és pszichiátriai kórképnek, addig a nosztalgia teljesen eloldódik az orvostudomány minden válfajától, és domesztikálódik a hétköznapi életbe, aminek egyik oka nyilvánvalóan a modernitás vívmányainak természetessé válása: az utazás és az otthonról való távollét beépülése a mindennapokba. Tehát a nosztalgiában a hangsúlyok eltolódása nyomán a térbeliről az időbelire, (legalábbis az európai kultúrkörben) általános egzisztenciális, humán tapasztalattá válik: az idő visszafordíthatatlanságának, a halál felé futó létnek a tapasztalatává. Ez a fajta utazás az időben, az öregedés ugyanis mindenki számára adott tapasztalat, amelynek domesztikációjával mindenkinek egyénileg kell megküzdnie. Ebben áll ugyanakkor a nosztalgia veszélye is: ha túlnő egy kellemes nyaralásra való emlékezésen, azaz megszűnik a hétköznapi normális mértékű elvágyódásának lenni, akkor az életben való előrehaladás, a „nagy utazás” zsákutcájává válhat.

²³⁰ Rosen, George. 1975. Nostalgia: „A 'Forgotten' Psychological Disorder”, *Clio Medica* 10.1 28-51.

²³¹ *The Lancet*, 26. December 1942. 764. Idézi: Hemmings, Robert. 2008. *Modern Nostalgia: Siegfried Sassoon, Trauma and the Second World War*. Edinburgh University Press. 9.

Vágy és gyász

A nosztalgia a sok mód egyike, ahogyan a múltunkhoz – és a jelenünkhöz is – viszonyulunk. Freud a nappali álmodozást az élet korrekciójának betöltődéseként értelmezi, amely elszakít a szülői autoritástól, és a korai évekhez repít vissza. Ugyanakkor ez a vágyakozás attól a sajnálattól terhes, hogy ezek a boldog évek visszahozhatatlanul eltűntek.²³²

A nosztalgia egyszerre érzés, hangulat, emlékezet és vágy. Bármiről érezzünk is nosztalgiát, azt mindenképpen átszövi a visszavágyódás, az elvágyódás, mondhatnánk németül a *Fernweh*, a vágy a távolba, a messzeségbe (a „csak innen el” érzése) – amely lényegileg *térbeli* elvágyódás, és amelynek a magyar nyelvben nincsen megfelelője. A magyarban csupán a szintén térbeli *Heimweh*, a honvágy létezik, amelyet ugyan nem a nosztalgia értelmében használunk, mégis rokonságban áll a nosztalgiával. A nosztalgia a maga *időbeliségében* ugyanakkor egyesíti a két fájdalmat (*Fernweh* illetve *Heimweh*), a két ellentétet, azonban mégis, bizonyos szempontból egy irányba mutató vágyat: *elvágyódni* a messzi múltba, amely *otthonos* volt számunkra. Valamiféle otthonra vágyunk tehát, *hazavágyunk*, de nem térbeli helyre, hanem egy olyan helyzetbe, amely utólag fel tud ruházódni az otthonosság érzésével. Így a nosztalgia szempontjából örökösen távol vagyunk egy mindig eredetibb, autentikusabb, visszahozhatatlan otthontól, amely az időben születik meg és tesz szert jelentőségére.

Sokféle nosztalgia különböztethető meg, ezért érdemes a különféle nosztalgikus állapotokat egy *spektrumon* elképzelni. A spektrum egyik vége a magához láncoló melankólia, a másik pedig egy „tisztán” kellemes, szép emlék, amely néha eszembe jutva örömmel tölt el. A pozicionálás több kritérium alapján történhet, az egyik, hogy a nosztalgikus emlékek milyen hatása van a jelenemre és a jövőmre. Kiüresítő-e, elvon-e tőle, avagy nyitott az új tapasztalatok visszaható átalakító ereje számára. Ritiovi²³³ megkülönböztet *erősítő* és *reflektív*, *avagy kiüresítő* nosztalgiát. Az előbbi a *ricoeuri* értelemben felfogott *ipseitás*, azaz a narratív identitás szolgálatában áll, az utóbbi viszont

²³² Bronfen, Elisabeth. *Fatale Widersprüche*. In: Jaspers. *Heimweh ind Verbrechen*.

²³³ Ritiovi, *Yesterday's Self: Nostalgia and the Construction of Personal Identity*, 104-119.

az elmúlás tudatával való folytonos két helyen élés, múlt hangsúllyal.²³⁴ Az előbbi eset az életpaszaltataival folytonosan gazdagodó szubjektum, akinek fontos a múltja, „kegyeletet és tiszteletet érez iránta” mint a nietzschei antikvárius,²³⁵ de nem fosztja meg a jelenétől. Az utóbbi eset viszont a melankolikus egyén, aki számára a múlt egyszerre otthon és börtön. Ez a kiüresítő nosztalgia mutatja meg, hogy nem csak a múlt *traumái*hoz lehet rögződni, hanem a vágyképekhez is, amelyeket nem a jövőbe, hanem a múltba vetítünk, ahogyan azt majd lentebb levezetjük.

A nosztalgiában mint *vágyban* megmutatkozik a vágy sajátos természete, azaz, hogy a beteljesedésben a vágy eltűnik ugyan, mégis örökké visszatér, egyrészt mert a *hiány* bennünk, amelyből táplálkozik, végső soron nem betölthető, mivel a vágy tárgya nem létezik a maga hús-vér valójában, csak mint számunkra való jelentés adódik. A vágy tárgyát a vágy teremti meg, a hiány a vággyal együtt születik, de betöltődésével nem szűnik meg. A nosztalgiában megbújó vágy transzparenssé teszi a vágynak ezt a betölthetetlen hiány-karakterét: a *múltra* irányul, amely valóban és végérvényesen visszahozhatatlan, nem lehet jelene többé. Tulajdonképpen a múlthoz való viszonyunknak magának a kifejezője. A múltra való betölthetetlen vágy, amely mindig hiányként fog adódni, maga a nosztalgia. A nosztalgikus emlékemnek a jelentését és jelentőségét lényegében határozza meg, konstituálja múlt-léte, távolléte, hiánya.

A nosztalgia hangsúlyosan szól ugyanakkor a jelenről, a jelen vágyairól avagy hiányérzetéről. Amikor azonban a jelen üressége vagy szorongásteljessége válik a nosztalgia kiváltó okává, s nem pedig csak egy pusztá asszociáció vagy egy nosztalgikus hangulat, akkor a nosztalgia nem is igazán a múlthoz való viszonyom eredménye, csupán *használja* a múltat.²³⁶ Ekkor a nosztalgia a melankólia vagy a trauma kiegészítő állapotként jelenik meg.

...

A nosztalgiában mint *érzésben* is megjelenik a kettősség: kellemes, de kicsit fájdalmas, szorító, keserűes érzés. Egyszerre tartalmazza a *vágyat* („de jó lenne újra ott lenni”),

²³⁴ A nosztalgia-spektrumon elhelyezhető a *ressentiment* is – amit a magyar *neheztelés* szó nem fed le teljesen. Amikor *ressentiment*-t érzek, valójában *kérdőzöm* múltam sérelmein, ragaszkodom a megaláztatás emlékéhez, valamiért fontos a sérelmem, a részemmé válik. Pszichológiailag valószínűleg a nem kiélhető harag és agresszió miatti frusztráció táplálja.

²³⁵ Nietzsche, Friedrich. 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Akadémiai, Budapest.

²³⁶ Davis. *Yearning for Yesterday*, 11.

ugyanakkor a *tudást* is, hogy lehetetlen visszahozni azt, amire a vágy irányul. Ezért a nosztalgia érzését óhatatlanul a visszahozhatatlanság feletti rezignáció kíséri, amely a pszichoanalízis értelmében, a melankóliához hasonlóan,²³⁷ szorosan kapcsolódik a gyászhoz. Nem tudom *elengedni* a múltat, mert túl sokat jelent nekem, ugyanakkor ez a jelentés még nem szakadt el tárgyától, attól tehát, ami eddig hordozta. A nosztalgia esetében azonban még bonyolultabb a tárgyhöz való viszonyom, ugyanis mivel a nosztalgia mindig utólag alakul ki, és észrevétlenül tör rá a tudatra, így a szubjektum hirtelen kell, hogy szembesüljön magával az elmúlással, avagy a veszteséggel, akár évtizedek távlatából.

Tehát a nosztalgia megérthető *gyázként is*, és e speciális gyázmunka során a szubjektum először is felismeri, hogy az adott periódus vagy élmény, ami kiváltotta a nosztalgiát, jelentőséggel bír számára, ezzel együtt megpróbálhat rájönni, akárcsak Proust Swannja, amennyiben nem evidens számára, hogy miért érez egyáltalán nosztalgiát, és nem szükségszerűen, de reflektálhat az idő múlására, a múlandóságra. Végül, amennyiben az illető nem melankolikus, lassan elterelődik a figyelme, némi öröm és szomorúság után elengedi a nosztalgikus emléket. Elképzelhető azonban, hogy a szubjektum még sokáig foglalkozik a dologgal, akárcsak Swann, aki megpróbált a *madeleine* ízét követve megelevenedett emlékei mélyére hatolni, de amint tudatosan, akarattal próbálta megragadni ezt az emlékeiből összeálló hangulatot, s nem „akaratlanul emlékezett”, az élmény csak halványodott, és egyre távolabb került ettől a hirtelen, a sütemény illatával megelevenedő lényegtől.

Azonban nem ez az egyetlen lefolyása a nosztalgikus tapasztalatnak. Egészen máshogy működik, amikor a *trauma* a nosztalgia kiváltója, és a trauma által kiváltott kényszeres ismétlés által válik „otthonossá” a trauma kiváltó helyzete, amelytől a szubjektum nem bír elszakadni, ahogyan azt majd Kertésznél látni fogjuk.

...

A nosztalgia mint *hangulat*, hasonló a szorongáshoz, azaz nem szükséges, hogy legyen tárgya; csak éppen nosztalgikus hangulatba kerültem, valamilyen régi hangulat felrémllett

²³⁷ A melankolikus önmagában akarja megölni a tárgyat, amit gyűlöl. Öngyűlölete mögött valójában egy egy „rossz” vagy elvesztett másik van, amit vagy akit ki akar irtani, de az össze van szövődve identitásával. Lásd: Freud, Sigmund. 1997. *Sigmund Freud Művei, VI. Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Budapest, Cserépfalvi.

bennem, a jelen egy helyzetében ismerőset, otthonosat találtam, amely elrepít a jelenből. Ekkor hirtelen a jelen egésze átszíneződik, az ember eltávolodik attól, ami épp körülveszi, szélsőséges formájában a *melankolikushoz* hasonlóan. A melankóliában a jelen kiüresedik, és az ember beleragad a nosztalgikus múltba, amely ezzel párhuzamosan elhomályosítja a jövőt is. A nosztalgia tehát kimondottan regresszív irányba is elvihet.²³⁸ A melankolikus az elképzelt múltat az emlékezeten és a vágyakon keresztül idealizálja: közvetlenséget, jelenlétet, autenticitást kölcsönöz neki.²³⁹ Mivel nem tudta elfogadni elmúlását, életben tartja a gyászolt tárgyat, ami azonban hatalmas veszélyt rejt magában, ugyanis ekkor a múlt a jelentől szívja el a nosztalgikust. Boym addig a megállapításig jut, hogy a jelenkori társadalom „letargikus apátiájáért a nosztalgia felelős”, ami egy olyan „hipochondria a szívünkben”, amely folyton csak saját magát figyeli és elvon a cselekvéstől.²⁴⁰

A fenti vizsgálódások ugyanakkor felvetik a kérdést, amelyet már a trauma kapcsán is megvizsgáltunk, hogy a nosztalgia veszteség- vagy hiánykarakterű-e inkább. A visszahozhatatlan múltra vágyakozó szubjektum számára a múlt veszteségként adódik, hiszen egyszer az övé volt, egyszer már átélte, amire nincsen többé lehetőség. A melankólia felé billenő nosztalgikus éppen azt képtelen felismerni, hogy ez nem veszteség, hanem az idő múlása, és azt, hogy emlékeinket csak múltként birtokolhatjuk, de akként biztosan birtokoljuk. Ezekkel az élményekkel épít fel minket saját múltunk.

A nosztalgiában tulajdonképpen a halálra készülünk, önmagunk egy részét gyászoljuk már előre. A nosztalgiában az emlékezés kerülőúttján és álruhájában voltaképpen saját halálunkkal nézünk szembe, még ha ez nem is feltétlenül jelenik meg a fenomenológiai tapasztalat horizontján. Az akaratlan emlékezés csak beindítja a számvetést, az emlékekre való reflektálást. Nem feltétlenül van igaza Deleouznek, aki Proust kapcsán a szándékos emlékezést az akaratlanhoz képest másodrendűnek tartja, hiszen mind a kettőnek megvan a maga helye és feladata múltunkkal való viszonyunk tekintetében. A nosztalgia rámutat azokra a „helyekre” a múltban, amelyek sokat jelentenek nekünk. Az emlékezés

²³⁸ Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC: Duke UP, 156. A nosztalgia tehát *konzervatív*, visszaállító természetű. Emiatt például a feministák nem szeretik, meg azért sem, mivel a *nosztalgia-narratívák* egészen a bibliától férfi történetek, amelyekben a nőnek, mint például Pénélopénak csupán annyi a dolga, hogy otthon várja Odüsszeuszt, akit a világot járva honvágy hajt. Ehhez lásd Brown, Teresa Maria. 1989. *Rewriting the Nostalgic Story: Woman, Desire, Narrative*. Ph.D. dissertation, University of Florida.

²³⁹ Stewart, Susan. 1984. *Longing: Narrative of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 23.

²⁴⁰ Boym. *The Future of Nostalgia*.

akaratlansága azt is elárulja, hogy sokszor nem vagyunk tudatában ezeknek a múltunk egyes pontjaihoz fűződő erős kötelezettségeknek.

Amennyiben valakit melankolikussá tesz a múlandóságnak ez a tapasztalata vagy traumatikus múlttal rendelkezik, akkor ő az élményeit nem birtokolja, hanem inkább foglya saját múltjának. Azonban ebben az esetben is identikus az ember saját múltjával, csakhogy ekkor egy sérült és részben tudattalan identitásról beszélhetünk, amelyről az utolsó fejezetben lesz részletesebben szó.

A tudattalanul konstruált emlékezet – a megtalált idő

A hérakleitoszi kérdés, miszerint mióta kell a múltnak múltnak lennie ahhoz, hogy múltként tapasztaljuk meg, a nosztalgia egyik fontos jellemzőjére mutat rá. Mennyi és milyen időre van szükség, amely elválaszt nosztalgiám múltjától, hogy nosztalgiám tárgyat találhasson abban a múltban? Továbbá miért van szükség erre az eltelt időre? Két lehetőség adódik. Ez az idő az adott helyzet vagy életperiódus *lezártságát* garantálja, tehát, hogy ez a múlt már akár tudattalanul, akár reflektálva, de elnyert valamilyen jelentést és jelentőséget, azaz már kialakult bennem valamilyen viszonyulás, „leülepedett” bennem a dolog. Tehát egy boldog nosztalgikus emlék, például egy jól sikerült randevú esetében egy „védett boldogságról” van szó, amely már biztosan az „enyém”, mert nem kérdéses a kimenetele. Azaz az emlék „lezárt”, akkor is, ha még mindig együtt vagyunk szerelmünkkel is, vagy ha már meg romlott is a kapcsolat, de a szerelmünk első, romantikus időszaka végső soron garantált.

A másik eset, amikor még *aktívan vagy reminiscenciáit illetően benne vagyok egy történetben*, például, ha a fenti randevú csak a kezdet volt, azonban még nem lehet tudni, hogyan alakul a továbbiakban, vagy éppen kudarcba fulladt a románc, és még nem hevertem ki. A nosztalgia ezekben a helyzetekben is felléphet, az utóbbiban ugyan öngyötrő módon és a továbblépést megakadályozva, hiszen egy olyan valóságot ismétlek gondolatban, („amikor még minden szép volt”), amely már nem létezik és nem is létezhet többé, talán sohasem létezett, csak számomra. A nosztalgia bármelyik esetben fel tud bukkanni, tehát önmagában a nosztalgiánk alapjául szolgáló élethelyzet (emlékének) lezártsága illetve lezáratlansága nem játszik szerepet az emlék nosztalgikussá válásában. Sőt, az emlék kimenetele sem. Elég, ha van egy *védett „boldogság”*, amely mint egy sziget, szeparált a történet folytatásától, így az nem tud visszahatni a kezdeti „idillre”, továbbá védve van a kontextustól is, amely így nem tudja átszínezni azt a nosztalgikus magot, amelyet övez. Az a mag pedig azért képes ilyen erővel és kikezdetlenül erőközponttá válni, mert várakozást, reményeket fűztünk hozzá, így olyan jelentésre, jelentőségre tett szert, amelyet később már nem könnyű akarattal semmissé tenni. Mindenki számára jól ismert állapot a randevú előtti felfokozott várakozás, és, hogy utóbb napokig szinte önkénytelenül újra és újra felidézzük illetve felidéződnek bennünk az esemény részletei. Ráadásul, akarunk a másiktól valamit, akkor már szinte mindegy is, mi

történik ez után, (most persze karikírozzuk a helyzetet). Tehát ez az állapot: a várakozás, a jelentéssel való felruházás és az érzelmi intenzitás szintén döntő a nosztalgia fellépésében. Tehát mindaz a fantázia, amellyel felékesítettem, és amely megadja a dolog értékét. A nosztalgiában ilyenkor a „lehetett volna” kísérti az emlékezőt. A protencióink betöltődésének ígérete mintha megrekedne a szubjektumban. Ekkor nem is az azóta eltelt idő a lényeges, hanem az elvárásintenciók, az előzetes elvárások döntenek a múltbéli emlék jelentőségéről. Ez arra is magyarázatot adhat, hogy hogyan válhat nosztalgikussá egy olyan emlékhalmaz, amely nagyvonalakban vagy mások számára csupán egy csalódás történetének tűnik.²⁴¹

Emellett sok egyéb módon is alakulhat ki nosztalgia, például, amikor hirtelen egyszer csak rám tör egy évvel ezelőtti emlék. Erre Proust nyomán fogunk példákat hozni. A fent vázolt affektív ambivalencia ugyanakkor úgy tűnik, hogy nem akadályozza meg a nosztalgia fellépését. A nosztalgia tehát semmiképpen nem egy reflektált döntés vagy átgondolt értékelés eredménye. Ez a tudattalan- illetve akaratlan karakter a nosztalgia és a nosztalgikus emlékek által hordozott identitás lényegi konstituense.

A nosztalgia lényegileg akaratlan, legalábbis akaratlanul beinduló emlékezeti típus, amit sokszor valamilyen, akár multimodális asszociáció vált ki, amely mintegy „hívószóként” kezd el működni. Azonban legtöbbször pusztán *asszociálunk*, amit nem kísérnek nosztalgikus érzések – „az emlékvilág világtöredékeit passzív asszociáció foltozza össze”,²⁴² írja Husserl. A Proust által leírt akaratlan emlékezet viszont Deleuze olvasatában nem pusztán asszociáció – amelyben egy anyagi dolog ismétlődése kapcsolatot teremt egy jelenbeli és egy múltbeli pillanat közt, mert ugyanaz a materiális minőség egyként előfordul mindkét helyen –, azonban asszociáció indítja el. A két elem nem pusztán hasonlít – írja Deleuze, hanem azonos.²⁴³ A nosztalgiában felidéződött múltban bármi helyet kaphat: személyek, helyzetek, helyek, szagok, hangok – amely töredékek egy csapásra mégis egy egész világot keltenek életre. Husserl az idő-elemzésekben egy elmúlt időtárgy időhátterét a térbeli háttérhez hasonlítja, amely elengedhetetlen az előtér észleléséhez. „A megjelenő oldal semmi a meg nem jelenő

²⁴¹ A gyermekkor iránti nosztalgia, ahogy maga a gyermekkori emlékezet is, természetesen egészen máshogyan működik, ahogyan az otthonosságot elemezve már kitértünk rá. Vö. Casey, Edward. 1987. *Remembering: A Phenomenological Study*. Indiana University Press.

²⁴² Husserl, *Előadások az időről*, 69.

²⁴³ Deleuze, Gilles. 2002. *Proust*. Atlantisz, Budapest, 62.

nélkül. Ugyanez áll az időtudat egységére: a reprodukált tartam az előtér, az időbe beilleszkedő intenciók pedig tudatossá tesznek egy háttérrel, mégpedig egy időháttérrel”.²⁴⁴ A nosztalgia esetében azt láthatjuk, mintha egy a múltba visszatérítő asszociáció, azáltal, hogy valamilyen múltbeli időtárgyra irányítja a figyelmem, mint például *Az eltűnt idő nyomában madeleineje*, sokszor mintha *az időtárgy háttérét domborítaná ki, és előtérre léptetné elő*. A sütemény nem a süteményről jelent, hanem a háttérről, amelyet a sütemény illata életre hív: Combray-ról és az egész korszakról, a süteményt körülvevő világról. Ezért lehet akkora hívőereje a nosztalgiának, mert mindazt újra élővé teszi, amit Husserlnél a „nem tulajdonképpeni észlelés” tapogat le. Ez az észlelést lehetővé tevő háttér, az „idővilág”, amely a múltbeli időtárgynak otthont ad. A „macskakő egyenletlensége minden irányban és minden dimenzióban kiterjesztette Velencéről és a Szent Márkról őrzött szikkadt és szegényes képeimet minden olyan érzéssel, amely hajdan ezeken a helyeken támadt bennem, összekötve a teret a templommal, a mólót a térrel [...], és mindazt, amit a szem lát, a vágy világával, amit csak az érzélem lát”.²⁴⁵

Ez a nem tulajdonképpeni észlelés által letapogatott háttér az akaratlan emlékezet számára, úgy tűnik, elérhető és újra megjeleníthető, gondoljunk a gyermekkori otthonunkba visszavivő nosztalgiákra. Tehát egy egész világ reprezentálódik ebben az akaratlan visszaemlékezésben: az időháttér előtérbe nyomul, és el is homályosítja az őt életre hívó időtárgyat, mint apropót. Ezért is tűnik olyan fájdalmasan birtokolhatatlannak a nosztalgia emléke, mert nem csupán egy egyedi időtárgyat, eseményt foglal magában, hanem egy egész elmúlt világra utal vissza, pontosabban arra, amit az a világ számomra jelent. Nem csupán egy helyzet reprezentálódik, hanem egy letűnt korszak is, és ennyiben fájoan közel hozza az idő visszafordíthatatlanságát: nem csupán a nyaralásnak van vége, de az egész nyárnak, és mindannak, amit „azok az idők” számomra jelentettek. Nem a süti íze a lényeg tehát, hanem az *idővilág*, ahova az íz visszakalauzol. „A legegyszerűbb szavunkat, amit életünk egy bizonyos szakaszában mondtunk [...], olyan dolgok ölelték körbe, vetítették rá visszfényüket, amelyek értelemszerűen nem tartoztak hozzá, ezért értelmünk, nem tudván mit kezdeni velük, leválasztotta őket róla”²⁴⁶ – írja Proust. A nosztalgiában viszont egy *egységes egészként*, egy *egységes világként* kel életre mindaz,

²⁴⁴ Husserl, I. m. 69.

²⁴⁵ Proust, Marcel. 2009. *A megtalált idő - Az eltűnt idő nyomában VII.* Budapest, Atlantisz. 207.

²⁴⁶ I. m. 200.

ami egykor csupán fragmentumokban, illetve a „tapasztalat tudattalanjában”,²⁴⁷ identitásunk láthatatlan öntőformájában raktározódott el, mint például „az alkony rózsaszín fénye egy vidéki étterem falán”, és amelyet a múltbeli jelenben sohasem lehettünk képesek ilyen egységként érzékelni.

Ez az, ami visszahozhatatlan: az időm, ami a sajátom. Derrida már magára az emlékezetre is a gyász egy formájaként tekint,²⁴⁸ azonban a nosztalgia fenomenológiai tapasztalatában az individuumnak az idő múlásával legsajátabb veszteségeként kell szembenéznie. Az idő ebben a tapasztalatban válik a leginkább szubjektívvé: mert nem csupán azt érezzük, hogy a múlt elmúlt, hanem, hogy az én múltam múlt el. Tehát a *nosztalgia az elmúlást magát, azaz az időt is tapasztalattá teszi*, szemben a normál emlékezéssel, amelyben nem éljük meg a veszteséget.

A nosztalgia azonban egy pillanatra valóban a jelen erejével²⁴⁹ képes felvillantani, felcsillantani ezt a múltbeli világot, olyan erővel, ami ténylegesen megjeleníti (*gegenwärtigen*) számomra.²⁵⁰ „Egy érzet besugarazott egy keskeny sávot körülöttem, s ez az érzés egyszerre tartozott ahhoz a helyhez, ahol éppen voltam, és egy másikhoz”,²⁵¹ „a közös érzet azon munkálkodott, hogy újrateremtse maga körül a régi helyet”. Azonban a prousti hősnek azzal kell szembenéznie, hogy „mindig a jelenlegi került ki győztesen, és én mindig a legyőzöttet láttam szebbnek”.²⁵²

A nosztalgia mindig *utólag* alakul ki, és *a tudat háta mögött szerveződik*. A múlt egy pontja *utólag* válik csupán számomra erőközponttá. Miközben átéltem, nem tudtam, nem tudhattam, hogy milyen jelentőséggel fog bírni számomra, hogy nosztalgiával fogok rá visszagondolni. Ennek oka, hogy a nosztalgia voltaképpen egy jelentést céloz, amely nem a múltban született, hanem észrevétlenül az azóta eltelt hónapok, évek, évtizedek során.

²⁴⁷ Ullmann, *A láthatatlan forma*, 273.

²⁴⁸ Derrida, Jacques. 1998. *Mémoires Paul de Man számára*. Budapest, Jósöveg.

²⁴⁹ Vö. Husserl, *Előadások az időről*, 72. A jelenben zajló emlékezés az észleléshez hasonló, azonban a tárgy nem mint jelenlegi, hanem „mint jelenlegi elmúlt van jelen”. A visszaemlékezésben a „mostban szemlélem a nem-mostot, „az időtárgy és ennek változó orientáltsága az eleven jelen vonatkozásában” jelenik meg. Az észlelés jelent konstituál”. Továbbá „az „észlelést <egy képben>, vagyis reprezentatív módon módosítva kell végrehajtanom”.

²⁵⁰ Ugyanilyen intenzív egyébként ennek fordítottja, a *deja-vu* jelensége, amely azonban inkább kísérletes élmény, hiszen benne egy aktuális most emlékként tűnik fel: „ezt már átéltem egyszer”. Ez az emlékezetnek mintegy a szó szerinti életre kelése: újra átélek valamit – legalábbis illuzórikusan, mégis a szubjektív tapasztalat számára megjelenik.

²⁵¹ Proust, *A megtalált idő*, 204.

²⁵² I. m. 205.

Így a *nosztalgia valóban olyan múltra vágyik, amely soha nem volt jelen*.²⁵³ Mert nem is múltra vágyik, hanem egy örök jelenre, amely azonban soha nem az aktuális jelen jelene. Mert a jelen soha nem tud olyan értékes lenni, mint a múlt. A nosztalgiában épp az az illuzórikus felismerés a legfájdalmasabb, hogy akkor, amikor átéltem, nem tudtam igazán értékelni. A nosztalgikust szétfeszíti a kérdés, hogy miért csak utólag képes látni emlékei értékét. „Van olyan, hogy egy dolog szépségét, csak egy másikban fedezhetjük fel”, írja Proust.²⁵⁴ Combray-ét a harangjai hangjában, a múlt szépségét pedig csak az emlékeinkben: „az igazi galagonyák a múlt galagonyái” és „az igazi paradicsomok azok, amelyeket elvesztettünk”.²⁵⁵ A nosztalgia utólag adja meg azt az intenzitású jelenlétet, amelyre akkor, az átélés idejében nem lehettünk képesek. *A nosztalgia által nyújtott jelen(lét) érzés tehát erősebb az eredetnél, azonban utólagossága nyomán ezt az erős jelenlétet lényegileg mint veszteséget teszi átélhetővé.*

²⁵³ Vö. Merleau-Ponty, *A látható és a láthatatlan*.

²⁵⁴ Proust, *A megtalált idő*, 222.

²⁵⁵ I. m. 201.

Kiazmatikus emlékezet

A múltat Proustnál a testiség őrzi meg.²⁵⁶ A nosztalgia emlékezete mint a percepció egésze, multimodális, sokkal inkább mint a normál emlékezeti működés esetében. Az észlelésben olyan minőségek jelennek meg, amelyek nem korlátozódnak egyetlen tárgyra vagy részletre. „A kávé illata bejárja a szobát, s nem csak a kávécsészéhez kötődik, hanem a sietős reggel minden részletéhez” – írja Vermes Katalin a Merleau-Ponty-féle multimodális percepciót elemezve.²⁵⁷ Emlékeink szenzoros és affektív multimodalitása a nosztalgiában fokozottabban érvényesül, mint egy hétköznapi emlék esetében. Ismerős tapasztalat, hogy milyen gyakran keltik fel dallamok, ízek vagy szagok a nosztalgiát. A *madeleine* illata egy egész világot ébreszt fel, mert annak a múltbeli világnak minden elemét átítatta a hős emlékezetében. Ezt a multimodalitást az egész test, a kinézis, valószínűleg még a propriocepció is hordozza. „Karunk-lábunk teli van eltompult emlékekkel” – írja Proust.²⁵⁸

Ez a Merleau-Ponty által leírt összehuzalozottság Proust világának egészét jellemzi: „a legkisebb szó, amit az életünk egy szakaszában kiejtünk, a legjelentéktelenebb gesztus, amit teszünk, ezer mással van körülvéve, és magán viseli mindazon dolgok visszfényét, amik logikailag nem kapcsolódnak hozzá, amelyeket az értelem leválaszt róluk, mivel semmi szüksége nincs rájuk a gondolkodáshoz”.²⁵⁹ A prousti nosztalgia működését a kiazmus fogalma jól megvilágítja: „Clandel írja valahol, hogy van egy olyan tengerkék, aminél csak a vér pirosabb. A szín minősége még a környezet színéhez is alkalmazkodik: ez a piros itt az orrom előtt csak más körülötte lévő pirosakkal való összefüggésében, a velük alkotott meghatározott konstellációban olyan, amilyen, továbbá függ az általa uralt vagy az őt uráló, őt vonzó vagy éppen taszító egyéb színektől is. Egy szó mint száz, a szín nem érzetatom, hanem a látható világ lenyomata: csomó az egyidejű és az egymást követő események szövedékében”.²⁶⁰ A kiazmus értelmében tehát a fizikai világ, az emlékek különféle tapintható vagy látható modalitásai jelentéseket, gondolatokat közvetítenek, „belső világunk [...] gondolatokká kristályosítja ki magát” – idézi Merleau-Ponty maga

²⁵⁶ Merleau-Ponty, *A látható és a láthatatlan*, 274.

²⁵⁷ Vermes, Katalin. Multimodalitás és *sensus communis*. *Aspecto*. 2009. II. 1. 198.

²⁵⁸ Proust, *A megtalált idő*, 9.

²⁵⁹ I. m.

²⁶⁰ Merleau-Ponty, *A látható és a láthatatlan*, 149.

Proustot.²⁶¹ „Az irodalom, a zene, a szenvedélyek, de a látható világ tapasztalata is a láthatatlan dimenzió, az ideák világának feltárására irányulnak [...] Csakhogy ezek az ideák, és a láthatatlannak ezek a mélységi dimenziói, nem különíthetők el az őket hordozó érzékiségtől és nem állíthatók második pozitivitásként az érzéki látszatok mögé. az érzéki ideák csak a látást közvetítő ernyőn, a test ellenzójén keresztül válnak „láthatóvá”. [...] A <kis zenei frázis>, a fény képzete, de éppenséggel egy tisztán az intellektusunkat érintő gondolat sem juthatna el hozzánk a maga idealistásában, ha nem a hús-tapasztalat közvetítené azt számunkra. Az érzéki tapasztalat konkrét valósága nemcsak aporóul szolgál valamely elvont gondolati tartalom megragadásához. A kérdéses gondolat súlyát, megbabonázó erejét, elpusztíthatatlan lényegiségét éppen az teremti meg, ahogyan a konkrét érzéki tapasztalat mögött felsejlik, vagy pontosabban, ahogyan az érzéki szívéből szétsugárzik. Valahányszor megpróbáljuk közvetlenül megragadni, markunkba kaparintani, bekeríteni, vagy lerántani róla az érzékiség leplét, rájövünk, hogy e vállalkozás teljességgel értelmetlen: minél közelebb próbálnánk férközni hozzá, annál inkább visszahúzódik és eltávolodik tőlünk. Amit mégis birtokba veszünk ilyenkor, az nem maga az érzéki idea, hanem annak csupán másodlagos lenyomata, az intellektusunk számára is kezelhetővé szelídített derivátuma. Swann megpróbálhatja a kottairás eszközeivel, a hangjegyek csipeszával megragadni, a kis zenei frázis öt hangja közötti parányi eltéréshez, vagy az újra és újra visszatérő két hanghoz kapcsolni a dallam lényegének vagy értelmének tűnő visszahúzódó, fagyos gyöngédséget. Ám amint erre az értelemre, vagy lényegre gondol, már nem magát a <kis zenei frázist> hallja, hanem az intellektusa számára fölfogható, elvont értékekkel helyettesíti a korábban észlelt titokzatos entitást.”²⁶² Az érzéki ideák lényegéhez tartozik, hogy „rejtőzködnek, a sötétben bujkálnak.” Egy dallam, vagy egy nosztalgikus emlék által közvetített jelentés tehát túl van azon, ami intellektuálisan befogható volna, hiszen a „hús” igazságáról van szó, amely Merleau-Ponty nyomán a saját test és a minket körülvevő világ egymásra hatásából, egymásba fonódásából létrejövő jelentéseket jelenti.

Ezek a közvetítések azonban van, hogy általánosan is közölhetővé válnak, akárcsak a *Ranz des Vaches* dallama, amely a svéd katonák honvágyát szította fel, egyszersmind szolgált rá gyógyír gyanánt. „Talán Proust ábrázolta legpontosabban látható és láthatatlan

²⁶¹ Proust, Marcel. *Az eltűnt idő nyomában I.* Budapest, Európa, 1961. 216

²⁶² Merleau-Ponty, I. m. 171.

viszonyát, amikor olyan ideális képződményeket, gondolatokat állított elénk, amelyek nem ellentétei az érzékiségnek, hanem éppenséggel az érzéki anyagot kimélyítő dimenziók, belső horizontok. [...] A <kis zenei frázis> nemcsak Swann számára fejezi ki a szerelem lényegét, hanem mások számára is közölhetővé teszi azt. Ez az általánossá váló, de konkrét érzéki megtestesülésétől nem elválasztható idea, elvileg azok számára is hozzáférhető, akik nem ébrednek a tudatára, vagy nem ismerik azt fel az általuk csak kívülről figyelt szerelmi történetben.”²⁶³ Ez a láthatatlan világ ugyanúgy jelen van mint a látható, és az előbbiből „meríthetünk vigaszt, hogy „lelkünk áthatolhatatlan belső sötétsége, nagy vigasztalan éjszakája” nem teljesen üres, nem pusztá <semmi>; a lelkünket belülről kibélelő létezők, tartományok, világok jelenlétét ahhoz hasonlóan észleljük, ahogy érezzük valakinek a jelenlétét a sötét szobában.”²⁶⁴

...

Ritiovi nyomán megkülönböztettünk erősítő és kiüresítő nosztalgiát. Az előbbi építi, konstituálja és értelmezi a jelent és az identitást, az utóbbi kifosztja és a traumatizáció erejével tartja fogva a múltban. A kiüresítő nosztalgia időszemléletében az idő soha nem fejlődés vagy gyarapodás, hanem pusztulás és veszteség. A jelen mindig értéktelenebb a múltnál. Erre a típusra igaz Merleau-Ponty-nak amúgy az észlelés kapcsán tett megállapítása, miszerint „minden tárgy csak azáltal képes létezését állítani, hogy megvonja a sajátomat tőlem”.²⁶⁵ Ezzel szemben például Proustnál, az akaratlan emlékezet által „megtalált idő” az emlékezésben rejlő epiztemológiát tárja fel, ami az igazság megtalálásának autentikus módja.²⁶⁶ A múlt épít és jelentéseket közvetít, még ha az utólagos intellektuális nyomozás nem is jár sikerrel. A nosztalgikus emlékeket felidézve, írja Proust, „a halál hidegen hagyja az embert”, mert „időn kívüli” dolgokat tár fel.

Azonban azt is láttuk, hogy ez az igazság olyan igazság, amely soha nem volt valóság, „olyan múlt, amely soha nem volt jelen”. A pszichoanalízis alapvetése, bár Freud kérdésként fogalmazza meg, hogy az álomban vagy a fantáziában megnyilvánuló

²⁶³ I. m. 169

²⁶⁴ I. m. 165.

²⁶⁵ Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Metaphysics and the novel*. In. *Sens and nonsense*. Evanston, Northwestern UP. 29.

²⁶⁶ A regényfolyam végére ugyanakkor a művészi alkotásban kristályosodik ki az elveszett idő „újra megtalálásának” lehetősége, ami már nem esetleges, nem akaratlan. Lásd Ricoeur elmezését: Ricoeur, Paul. 1997. Az eltűnt idő nyomában: az ájtárt idő. In. *Az irodalom elméletei* 4. Pécs, Jelenkor.

tudattalan rezdülések valahol azonos értékűek a lelki élet valóságos, tudatos tartalmaival.²⁶⁷ Azaz az egyén pszichés valósága felülírja az „anyagit”, ami fenomenológiai szempontból eleve értelmetlen megközelítés. Ennek értelmében a prousti nosztalgia múltja, függetlenül attól, hogy milyen arányokkal van tudattalanul összeszöve emlékekből, vágyakból és fantáziából, a szubjektum számára igazság, az egyetlen érvényes, ráadásul az őt leginkább szingulárisá tevő igazság. A nosztalgiában feltárható igazság mondja meg a szubjektumnak, hogy ki ő, még ha ez sokszor nem is megosztható, a szubjektum sokszor fájó hiányérzettel gondol rá.

²⁶⁷ Freud, *Álomfejtés*, 429.,. Illetve azon, hogy „azonos értékű” azt kell értenünk, hogy ha például valaki álmában gyűlöl valakit, akkor az valójában nem különbözik attól, amit valóságban érez. Illetve, attól, hogy valakinek csak az álmában jelenik meg például egy vágy vagy egy indulat, az nem jelenti azt, hogy kisebb jelentőséget kellene neki tulajdonítani: ugyanakkora jelentősége van, mintha tudatosan élné meg az adott lelki tartalmat.

A kimerevített idő

Az akaratlan emlékezetben a tiszta idő és a lényeg tárul fel. Benne az eszme van megragadva, az ideális: „Combray nem úgy jelenik meg, ahogyan egykoron jelen volt (egyszerű képzettársítás), hanem ahogyan sosem éltük meg: lényegi formájában” – írja Deleuze,²⁶⁸ akinek igaza van abban, hogy olyan formában tárul elénk, ahogy soha nem létezett: nem a valósága tehát, hanem az igazsága – azonban ez csupán egy szubjektív igazság lehet. Deleuze ugyanis azt állítja, hogy ebben az emlékezetben, a *madeleine* ízét érezve Combray lényege önmagában tárul fel, azonban ezzel vitatkoznunk kell, hiszen létezhet olyan, hogy Combray saját lényege? Combray mindenkinek mást jelent. Combray-nek nincs „igazsága” általában, igazsága csak egy személyes igazság lehet, mindenki számára más és más. Proust maga kétértelműen ír erről, hol egy általános lényegről beszél, amely a dologhoz tartozik, hol szubjektív igazságról. Szerintünk Swann akaratlan emlékezése, nosztalgiája Combray iránt, egy olyan lényegre, jelentésre mutat rá, amely Combray *Swann számára való lényege*, az ő emlékeinek az esszenciája, amely azonban tudattalanul ált össze egységgé tapasztalatai szövetéből. „Illúzió, [...] hogy ezek a régi benyomások rajtam kívül [...] léteznek”²⁶⁹ – írja Proust *A megtalált időben*.

A süteményt újra ízelve tehát a számomra való lényeg tárul fel. Ráadásul talán számomra is változhat ez az igazság, aszerint, hogy éppen mikor, milyen körülmények közül tekintek vissza a múltamnak erre az állomására, hiszen éppen arról van szó, hogy mindenkinek a saját múltjaként tárul fel, nem „önmagában”. Az általában vett emlékezetre mindenképp igaz, hogy az új tapasztalatok új perspektívát is eredményeznek, ezért másként tekintek vissza múltam egy pontjára 35 vagy 75 évesen, más tűnik fontosnak, új árnyalatok tűnhetnek föl, egyáltalán, az egész átértelmeződhet. Azonban igaz-e ez a nosztalgiára? *Változik-e az idővel a nosztalgikus emlék által hordozott jelentés?*

A nosztalgikus emlékezet úgy tűnik, hogy erőteljesebb (tudattalan) konstitutív erővel rendelkezik, mint a „normál” emlékezet. Emlékezetünk általában is gestaltokat őriz jelenetekről, emberekről, amelyeknek bizonyos részletei állandóak, más részletek nem. A gestaltok azonban történeté állnak össze, ahogy értelmezzük, és folyamatosan újra írjuk a múltat. Így valójában nem is gestaltról vagy képről kell beszélnünk, hanem *jelentésről*,

²⁶⁸ Deleuze, *Proust*, 17.

²⁶⁹ I. m. 208

arról, hogy mit *képvisel* számomra a dolog. Az akaratlan emlékezetben a „múlt és a jelen egymásba csúszott, és én teljesen elbizonytalanodtam, hogy vajon melyikben is vagyok a kettő közül”.²⁷⁰ Ilyenkor a dolgokban az bukkan fel, ami „időn kívüli” bennük, azaz a „lényegük”. A múlt azért is erősebb, mert a „jelenben a képzelőerő nem lép működésbe, [...] elképzelni csak azt tudjuk, mi nincs jelen”. De a nosztalgia „felfüggeszti” ezt a törvényt, és összerántja a múltbéli emléket a jelenbeli észleléssel, és előáll „egy darabka vegytiszta idő”. Például egy illat „érzékkelhető lesz a jelenben és a múltban egyidejűleg, valóban, mégsem jelenvalón, eszményien, mégsem elvontan.”²⁷¹

Ráadásul a nosztalgikus emlékek mintha egy olyan *ideális jelentés* kapna formát, amelyből hiányoznak a negatív felhangok. Valószínűleg lehetetlen kimerítően feltárni, hogyan képződik meg ez az ideális jelentés. Talán az egész élettörténet minden benyomása kell hozzá. Ez az akaratlanul megkonstruálódott, konstituált jelleg megjelenik az álmokban és a fantáziában is, amikor például egy régi szerelmünkről fantáziálunk, és minden olyan szépnek tűnik, azonban felocsúdvá a merengésből csóváljuk a fejünket, hogy hiszen a valóságban nem is ilyen volt. Wilson ezt a nosztalgia paradoxonjának hívja,²⁷² mivel még ha tudjuk is, hogy az emlékünknél a „valóságos múltban” nem olyan volt, a nosztalgiában valamilyen formán mégis jónak tűnik, és vágyakozást vált ki.

Ennek alapján az a következtetés adódik, hogy a nosztalgiában makacsabban rögzül a dolog számomra való jelentése, mint egy nem-nosztalgikus emlék esetében. A nosztalgia átmeneti zárványnak tűnik, amely – időlegesen mindenképpen – feltartóztatja a jelenbeli tudatos értelmezést, ahogyan a pszichológiai „*korai zárás*”²⁷³ esetében. A korai zárás jelensége tágran értelmezve abban áll, hogy hirtelen zárul le és rögzül bármilyen dologhoz való viszonyom, anélkül, hogy érdemi feldolgozás történt volna, akárcsak az elfojtás alá került gyász esetében. Számomra is észrevétlenül bezárul a további értelmezések felé, ráadásul nem is *észlelem* a zárást, a jelentés megszilárdulását, hanem utóbb egyszerűen

²⁷⁰ Proust, *A megtalált idő*, 202.

²⁷¹ I. m. 203.

²⁷² Wilson, *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*.

²⁷³ Marcia a serdülőkorban négy lehetséges identitásszintet különböztet meg: az identitás elérése, korai zárás, moratórium és identitásdiffúzió. Lásd Marcia, J.E. 1980. Development and validation of ego-identity statuses. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3, 551-558.

már egy kész jelentés kerül elő a dolog kapcsán.²⁷⁴ Ez a kész jelentés azonban valahogyan megképződött, nem én alkottam.

Az élmények folytonos áramlása közepette újra és újra íródnak a régi emlékek jelentései, ezzel együtt változnak maguk az emlékek is. Azonban a nosztalgikus viszonyulást mintha fel kellene törni az új értelemalakulások számára, vagy egyáltalán, az értelmezés számára. A feltörés a *reflexió*, az *akaratlagos emlékezés*, amely újra beindíthatja az értelmezést, az újrendezést. Így amikor újra vissza fogunk gondolni, az már nem biztos, hogy nosztalgikus lesz.

A tapasztalattal szemben tehát a nosztalgia olyan, mint egy nem, vagy nem könnyen újraírható CD: van valami bevésődés jellege. Egy ideális jelentést hordoz, amit nevezhetünk *das Ding*nek is, ahogyan ez már a tapasztalat és a vágy elemzésekor is felszínre került. *A das Ding képviselte vágykép valójában a dolog számomra való jelentése.* Annyiban kép, amennyiben a lacani *das Ding*, a vágyunk tárgya kép is, azonban fontosabb, hogy *mit* testesít meg, *mit* képvisel. A vágy szoros kapcsolatban van a fantáziával, erre utal a *vágyfantázia* freudi terminusa. A *das Dinget* ez a vágyfantázia látja el kitüntetett fontossággal, tehát rólam szól, arról a jelentésről, amit én adok neki. Freud hangsúlyozza, hogy a fantáziában és az álmokban nem egy kép van, hanem egy jelenet, amelynek a szubjektum is a része, ily módon lehetséges a szerepek és a funkciók felcserélése. És abban a mértékben, ahogy a vágy beleszövődik a fantáziába, úgy kaphatnak egyre nagyobb teret az én elhárító folyamatai (ellentétbe való átfordulás, tagadás, projekció stb.), tehát úgy kap egyre nagyobb teret a *valóság korrekciója* – és ha az ember a *múltra* fantáziál, akkor azt át is alakíthatja. A múltat konstituáló nosztalgiában tehát tudattalan fantáziamotívumok kapnak helyet. A nosztalgiát ez alapján felfoghatjuk *tudattalan retroaktív konstitúcióként* vagy nevezhetjük *visszaható fantáziának* is.

Amennyiben a nosztalgiát eszerint értelmezzük, akkor a *múlt utópiájaként* jelenik meg. Ahogyan az utópia, úgy a nosztalgia is elutasítja a jelent. A fantázián és az álmon kívül, a nosztalgia is lehetőséget kínál arra, hogy valóságként éljem meg vágyaim, azonban ez mégis a legirreálisabb mindközül, hiszen nem a jövőt, hanem a múltamat kreálok meg, ami már „lezárult”, és csak az emlékezetem alakíthatja. A nosztalgia tehát megjelenhet visszaható utópiaként is, „a szimbolikus máshol, másik hely”, amely újrakreál és fenntart

²⁷⁴ Ezt a megállapítást a tapasztalat általános szerveződése illetve az értelemképződés tekintetében is fontolóra érdemes venni. Lásd Tengelyi László. 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 20-27.

egy örök visszahozhatatlan jelent, amelybe belesüllyedhetek. Ekkor hátrafelé fantáziálok, és egy a jelenemmel felcserélendő utópiaként élem meg a múltamat.²⁷⁵ Az utópia is hangsúlyosan a jelenről szól. A kiüresedett jelen, – ahogyan a melankolikus nosztalgiában – tárgyat keres magának, amelyet megtalálhat a múltban, de a jövőben is, illetve ezek keverékében, amikor az egykori aranykor eszményeit vetítjük utópikus formában a jövőbe. Azonban egy lényegi szempontból az utópikus eszmény szemben áll az elégikussal, hiszen amíg az előbbi egy előrehaladó fejlődésmítoszban találja meg igazolását, addig az utóbbi egy egykoron volt aranykort tételez, és egy attól számított folyamatos romlásnak éli meg a történelmet, amelynek a jelen – közel – a legsivárabb pillanata. Amennyiben a fenomenológia felől közelítjük meg a vágyak jövőbe illetve múltba vetítését, Husserlnél azt találjuk, hogy „az elvárászemlélet kifordított emlékezősszemlélet”.²⁷⁶ Vajon lényegi-e a különbség, teszi fel a kérdést Husserl, hogy az emlékezésben a folyamat tartalma meghatározottabb, hiszen az emlékezés is lehet nagyon kevésbé meghatározott. A lényegi különbségek a betöltődés mikéntjében vannak. Az emlékezés, mint fentebb láttuk, reprodukcióban töltődik be, az elvárás azonban észlelésben, amit elvárunk egy „majd-észleltté-váló”. Az utópia lényege szerint azonban soha nem válik valóban észleltté, fantáziaként lesz csupán mindig jelen.

...

A nosztalgia nem kötődik pusztán a személyes emlékezethez. Felébredhet olyan dolog iránt is, amelyben soha nem volt részünk, amelyet *soha nem éltünk át*.²⁷⁷ Ilyenek a *politikai nosztalgiák*, vagy a nemzeti illetve a *kollektív nosztalgiák*: milyen jó lenne a századfordulón élni, vagy az ókori, napfényes Görögországban. Ez a típusú nosztalgia ugyanakkor lehetséges, hogy csupán modifikációja valami olyannak, amit valóban átéltem, tehát van múltbeli, tapasztalati, „sajátélmény” alapja. Azonban ezen a pszichológiai megközelítésen túl alapvetően jelent a korszak kulturális emlékezetéről. Davis az ilyen kollektív nosztalgiát, amikor olyan dolgok iránt érzünk nosztalgiát, amelyeket személyesen nem éltünk át „antikvárius érzésnek” nevezi,²⁷⁸ és megkülönbözteti

²⁷⁵ Orwell 1984-ben is a múlt átalakítása történik, folyamatosan átírják a múltat a mindenkori jelennek megfelelően. Örökösen új és új múltat alkotnak a jelen embereinek, aszerint, hogy éppen milyen irányba akarja az állam polgárait manipulálni.

²⁷⁶ Husserl, *Előadások az időről*. 69.

²⁷⁷ Lásd, Boym. *The Future of Nostalgia*.

²⁷⁸ Davis, *Yearning for Yesterday*, 9.

a személyes nosztalgiától. Minden korszak megtalálja valamelyik megelőző korban a maga idealizált elődjét, mint például a német romantika a maga görögség-képét. Davis megjegyzi, hogy ez a fajta antikvárius érzés nagyobb fantáziának ad teret, mint a személyes nosztalgia, ami nem meglepő, hiszen ebben az imaginárius nosztalgiában csupán a fantáziánkra hagyatkozhatunk, hiszen nem éltünk nosztalgiánk múltjában, így nincs is mire emlékeznünk. Azonban, ami ebben igazán érdekes, hogy a nosztalgia *érezsként* teljesen függetlenné válhat az emlékezettől.

A személyes nosztalgiában is ugyanakkor valami hasonló történik: a tapasztalat nem múltbéli *emlékké* válik, hanem örökérvényű *mítosz*sá, abszolút múlttá. Assmann levezetése nyomán a mítoszok alapozzák meg a jelent, a múltra nem pusztán önmagáért emlékezünk. „A múltat elbeszélő emlékeknek mindig van valamilyen funkciója. A nosztalgia valahol a mítosz és a történelem között áll: félig fikció, félig valóságos”.²⁷⁹ Ugyanakkor a nosztalgia esetében csak részben beszélhetünk a jelent megalapozó múltrol, hiszen inkább a szakadékot tudatosítják az egykor és a most között, nem a folytonosságot. Tehát „kontrasztot vet” a jelennek, ennek ellenére azonban mégis identitásteremtő a nosztalgia, amit megvilágít Assmann elemzése a homéroszi eposzokról. Azaz, hogy miért váltak képessé egy olyan hőskort képviselni, amely szebbnek és gazdagabbnak tűnik a mindenkori jelen számára. E szerint „a lótenyésztő nemesség <tágerü>, kötetlen életmódja meghátrált a polisz <szűkterü>, közösségileg kötött életvitale előtt. Így alakult ki a hiány tapasztalata, s vele a bukáson és szakadáson túl egy heroikus kor képze”. A mítosz e két funkciója: a jelennek megalapozó és annak kontrasztot vető emlékezés tehát nem zárja ki egymást, és leginkább a jelen szempontjából betöltött jelentőség dönt a „mitomotorikáról”, azaz, hogy a mítosz milyen mitikus hajtóerőt tölt be egy csoport életében.²⁸⁰ Assmann kitér arra, hogy szélsőséges hiánytapasztalat, például elnyomás esetén a jelennek kontrasztot vető mitomotorika forradalmivá válhat. Ekkor a hagyomány nem megerősíti, hanem megkérdőjelezi az adottat, és nem egy hőskort körvonalaz, hanem egy utópiát rajzol fel, amiért érdemes élni.²⁸¹ Ez a leírás jól megvilágítja a nosztalgia által

²⁷⁹ I. m. 76.

²⁸⁰ I. m. 80.

²⁸¹ Az ünnepek képében megjelenő örök visszatérés körforgása ekkor kiegyenesedik, és egy távoli célra szegeződik: messiánizmussá vagy millenarizmussá alakul.

megkreált személyes hőskor természetét is, amely úgy alapozza meg a jelen identitását, hogy kontrasztként, vagy legalábbis visszaállíthatatlanságában elérhetetlenként tűnik fel.

IV. A kertészi életírás

„Soha túl nem élt túlélésem”

„Köves ugyanis túlélte a saját halálát, egy bizonyos időpontban, amikor meg kellett volna halnia, ő nem halt meg, holott ehhez már minden elő volt készítve, megszervezett, társadalmilag jóváhagyott, elintézett dolog volt – ám Köves egyszerűen vonakodott eleget tenni a követelménynek, nem bírt ellenállni a benne működő, természetes életösztönnel, valamint a kínálkozó szerencsének, s ilyenformán – dacolva minden ésszerűséggel – életben maradt. Emiatt később állandóan az ideiglenesség valamilyen kínos érzése kerülgette, mint aki átmeneti búvóhelyén egyre csak azt várja, hogy mikor kéri számon tőle a mulasztását; s bár erről Kövesnek magának, valószínűleg lelke – általában a lélek – finom szerkezete következtében nem volt pontos tudomása, mégis megmérgezte további életét és valamennyi tettét – jóllehet voltaképpen erről sem volt pontos tudomása, mindig csak az elképesztő eredményt látta. Egyszóval hontalanként lézengett a saját névtelen életében, akár egy nem órá szabott, túl bő öltönyben, amelyet valamilyen homályos célból adtak neki kölcsön.”²⁸² A túlélés relatívvá válása, ahogy Kertész írja: „soha túl nem élt túlélésem”²⁸³ az író több szövegében is megjelenik, sőt a *Kaddis*-ban, mint központi téma körvonalazódik a túlélő lélektanának feltérképezése.²⁸⁴ „Ezekben az években ismertem fel életemet, egyfelől mint ténnyt, másfelől mint *szellemi létformát*, pontosabban az egy bizonyos túlélést már túl nem élő, túlélni nem akaró, sőt túlélni valószínűleg nem is tudó túlélés létformáját, mely mindazonáltal megköveteli a magáét, vagyis azt, hogy *megformálják*, mint egy lekerekített, üvegkemény tárgyat, hogy így végül is *fennmaradjon*.”²⁸⁵

Talán nem túlzás azt állítani – a fenti idézetre rációlván –, hogy a holokauszt-trauma „legsikeresebb” túlélője Kertész Imre, és sikeren nem a Nobel-díjat kell értenünk, hanem a holokauszt tapasztalatának autentikus feldolgozását, a feldolgozás minden értelmében. „A káoszból indulok, – írja a Gályanaplóban – és az épelméjű, normális világba érek. De

²⁸² Kertész, *Kudarc*.

²⁸³ Kertész, *Kaddis*.

²⁸⁴ Kertész, *A haláltudat mint vitális erő*.

²⁸⁵ Kertész, *Kaddis*.

miért nem tudok állandóan ott tartózkodni? Én vagyok a káosz?”²⁸⁶ Polcz Alaintól tudjuk, hogy a gyász munka első lépése helyére tenni a *kintet* és a *bentet*, elkülöníteni, hogy mi az, ami a pszichés valóságomhoz tartozik és mi, ami a külvilághoz. Túlélőkön látjuk, hogy rögeszméssé válnak, a belvilág a külvilágra vetül, végül rákövül, s így önmagukat, saját félelmeiket és elidegenedésüket kapják vissza külső ingerként, amely egy félelmetes, otthontalan, idegen külvilág észlelésében ölt testet. Talán léteznek olyan idegrendszeri, személyiségbeli, tapasztalati meghatározók, amelyek arról döntenek, hogy ki éli *valóban* túl a lágert, és kik követnek el öngyilkosságot évekkkel a lágerélményt követően, mint például Jean Améry, Tadeusz Borowski, Primo Levi, Paul Celan, Bruno Bettelheim. Kertészt saját állítása szerint a hazatérte után, őt fogadó diktatúra mentette meg az öngyilkosságtól, amelyben ugyanúgy rabként élt tovább, ellentétben a Nyugatra hazatérő sorstársaival, akik kívülről nézve, ugyan szabadságban éltek, azonban számukra ezért talán még nagyobb volt a kontraszt a traumatizációt követő meghosszabbított, belső fogoly-léthez képest. A Kertészt fogadó diktatúra, „a totális nyelv, amely az állam lakóit lassú hullámokban egyre kintebb sodorta saját életükből, az állam homogén, monolit birodalmának senki földjére, az auschwitzi kitaszítotttságot Auschwitz után végérvényesen megpecsételte”.²⁸⁷ Ezt jelenti, hogy Kertész „Auschwitz meghosszabbított jelenében” ír.²⁸⁸

Kertész hazatérte után mind alkotói munkásságában, mind életében képes volt átfordítani a negatív tapasztalatot pozitívba, a negatívból szinte *életfeltételként* megképződő szellemi alapot kovácsolni. Mind irodalmi munkásságában, mind esszéisztikájában a feldolgozhatatlannak tűnő trauma tapasztalatából az értékteremtés felé talál „szökőutat”, amely nem áll másból, mint egy új, realisabb emberkép kialakítása szükségességének felismeréséből, és ennek filozófiai igényű, mélypszichológiai precizitász és esztétikai megalapozásából. A koncentrációs tábor élményéről így ír: „Meg is gyilkolhatott volna, de lelki háztatásom rejtelmes vegykonyhája valami módon az életem legerősebb fűszerét keverte belőle. Megbélyegzettségem a betegségem, de egyúttal

²⁸⁶ Kertész, Imre. 2002. *Gályanapló*. Budapest, Magvető. 279.

²⁸⁷ I. m. 281.

²⁸⁸ Kertész megfogalmazásában a *Sorstalanság* egy totalitárius állapot, amelyben „minden helyzet eleve determinált, a szerepeket készen, kívülről kényszerítik az emberekre, olyan választásokba sodorva őket, amelyek nem jellemükből, egyéniségükből, hanem a rendszer belső dinamikájából következnek, márpedig ez a dinamika semmi teret nem hagy az individuum számára”, illetve „a kádár-rendszerben is lehetett ebben az értelemben sorstalannak lenni.” Kertész Imre.1998. *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Monológok és dialógok. Budapest, Magvető

vitalitásom ösztökéje, a doppingszere is, innen merítem inspirációmat, amikor létezésemből eszeveszett sikollyal, mint aki rohamot kapott, váratlanul átcsapok a kifejezésbe.”²⁸⁹

A 2003-as *Felszámolásban* a KZ-t megjárt hős feleségének perspektívájából tekintünk vissza házasságukra, és általa idéződnek fel a férj nézetei: „tulajdonképpen, mondta [a férje], ha a kortársi művészetet alaposabban szemügyre vesszük, akkor egyetlen művészeti ágat találunk, amelyet tényleg hasonlíthatatlan művészetté fejlesztettek, ez pedig a gyilkosság művészete. Így folytatta, egészen addig, amíg össze nem roppantam, amíg el nem öntött végül a kétségbeesés már-már szinte otthonos közönye.”²⁹⁰ Ekkor már a férfi öngyilkossága után vagyunk, és a nő beszámolóiból az derül ki, hogy férje az Auschwitz-ot követő életében önmagában akarta megélni és ez által megérteni a „KZ igazságát”. A feleség pedig lassacskán szintén berendezkedett ebben az iszonyatos, Auschwitz-ot reprodukáló életben. Ezt hívhatnánk a pszichológia nyelvén „kotraumatiszációnak”,²⁹¹ amikor a trauma nem csak az átlő életét színezi át, de az átlő környezetében élők életét is, míg nem a trauma hatásai azok számára is egyfajta otthonná válnak.

A regény öngyilkossá lett hősének volt felesége így folytatja: „Ha nehezen is, de felismertem, hogy Auschwitz az én vőlegényem [...] A Bével való találkozás nem a véletlen műve volt. Mintha tudtam volna, hogy egyszer a végére kell járnom az életem rejtelmének, és ennek az egyetlen módja, ha valamiképpen megélem Auschwitz-ot. Bé is Auschwitz-ot élte itt, Budapesten, persze egy Auschwitz-hoz magához mégsem hasonlítható Auschwitz-ot, egy önként vállalt, szelídített Auschwitz-ot, amelybe azért ugyanúgy bele lehetett pusztulni, akár a valódiba. [...] Később megértettem, hogy az egész tehetségét Auschwitz-ra fordította, az auschwitz-i létmód avatott és kizárólagos művésze volt. Úgy érezte, hogy illegálisan született, ok nélkül maradt életben, és a létezése semmivel sem igazolható, csak ha <megfejtí az Auschwitz nevű rejtjelet>. [...] [Ő] a saját életében akarta rajta kapni Auschwitz-ot, a saját mindennapi életében, úgy, ahogyan azt élte. Önmagán akarta regisztrálni – szerette ezt a szót: regisztrálni – a pusztító erőket, a túlélési kényszert, az alkalmazkodási mechanizmust, ahogy a régi orvosok

²⁸⁹ Kertész Imre. 1997. *Valaki más*. Budapest, Magvető, 34.

²⁹⁰ Kertész, Imre. 2003. *Felszámolás*, Budapest, Magvető.

²⁹¹ A pszichológiai kodependencia, azaz társfüggés mintájára, ami egy szerfüggő egyén életársánál alakul ki. A partner ugyanúgy a függési játszma részévé válik, ugyanannyira nem tudva kilépni a kapcsolatból, mint amennyire a dependens nem képes felhagyni szenvedélyével.

beoltották magukat a méreggel, hogy önmagukon tapasztalják meg a hatást.”²⁹² Ezt a projektet Kertész *Az angol lobogóban* is megfogalmazza: „Olyan megfogalmazásokra kellene törekedni, amelyek totálisan magukban foglalják az élettapasztalatot (vagyis a katasztrófát); olyan megfogalmazásokra, amelyek meghalni segítenek, és mégis hagyományoznak valamit a túlélőkre is. Semmi kifogásom ellene, ha ilyen megfogalmazásokra az irodalom is képes: de mindinkább úgy látom, hogy csupán a tanúságtétel képes rá, esetleg egy némán, a megfogalmazása nélkül leélt élet mint megfogalmazás.”²⁹³

Pszichológia szempontból ez volna az a bizonyos spontán, de sikertelen gyógyulási kísérlet, amely a trauma ismétlésének kényszere mögött áll. Ez az a trauma utáni kifosztott „kövilág”, amelyről Borowski, Nádas, O’Brian – irodalmi és valódi hőseink beszélnek. Ez az élet Auschwitz megfejtésének jegyében telik, és Kertésznek, például a *Felszámolásban* sikerül érzékeltetni ennek a törekvésnek az iszonyatos, romboló erejét és hiábavalóságát. Más szempontból viszont kérdés, hogy egy Auschwitz jegyében leélt emberélet, mint élő tanúságtétel, mint közvetlen „megfogalmazás”, kifejezés nélküli kifejezés, mint a *Felszámolás* hőse esetében, kinek és mit tanúsít?²⁹⁴ Mit gondolhatunk az „élő emlékmű” koncepciójáról?

²⁹² Kertész, *Felszámolás*.

²⁹³ Kertész Imre. 2001. *Az angol lobogó*. Magvető, Budapest, 32.

²⁹⁴ Ez a némán leélt élet azonban úgy is elképzelhető, mint az *Auschwitz Dance* elenvezésű „home-performance”, ami egy kilencven éves túlélő és unokái produkciója, akik ellátogatnak Auschwitzba és további egykori haláltáborok színhelyeire, és az *I will survive* c. számra egyszerűen táncolni kezdenek. A hatás döbbenetes: megindító, erős, nem giccses. A négy és fél perces videó működik, őszinte és a túlélést hirdeti, mint a bácsi elhangzó néhány szava, amelyek szintén az élők diadalát hirdetik: „ki gondolta volna akkoriban, hogy hatvanvalahány évvel később visszajövök ide az unokáimmal”.

„A koncentrációs táborok boldogsága”

„Hisz még ott, a kémények mellett is volt a kínok szünetében valami, ami a boldogsághoz hasonlított. Mindenki csak a viszontagságokról, a <borzalmakról> kérdez: holott az én számomra tán ez az élmény marad legemlékezetesebb. Igen, erről kéne, a koncentrációs táborok boldogságáról beszélnem nekik legközelebb, ha majd kérdik.”

Ha máshonnan nem, a *Sorstalanság* óta biztosan tudjuk, hogy bármilyen hely, legyen az mégoly iszonyú, otthonunkká válhat, mint az egyetlen lehetséges minket körülvevő valóság, a Van: akármilyen is, megismerjük, kiismerjük, kiigazodunk törvényeiben, ráhangolódunk, és szépen lassan megszokottá, természetessé, világunkká, otthonunkká válik. A *Sorstalanság* végén a következőt is olvashatjuk: „Az a bizonyos jellegzetes óra volt ez – még most, még itt is felismertem –, legkedvesebb órám a táborban, s valami éles, fájdalmas és hiábavaló érzés fogott el utána: a honvágy. Egyszerre minden megelevenedett, minden itt volt és föltolult bennem, mind megleptek furcsa hangulatai, megremegtettek apró emlékei. Igen, egy bizonyos értelemben ott tisztább és egyszerűbb volt az élet.”²⁹⁵ A KZ önmagában nem otthonos, de számomra azzá tud válni, ahogyan például Sziszüphosznak is a kötenger, amit gyötrelméül kellene viselnie. Kertész nem csupán a *Sorstalanság* Köves Gyurija által megélt művészi igazságban írta meg Auschwitz boldogságát, hanem életében is megélte: „az öröm legradikálisabb formáit éltem meg a koncentrációs táborban. Az ember el sem tudja képzelni, mit jelent munka alatt egy tízperces szünetet közbeiktatni. Közel lenni a halálhoz szintén az öröm egy formája”²⁹⁶ – nyilatkozta a Jean Amery-díj átvétele kapcsán.

Kertész Imre Auschwitzra való „publikus” emlékezetének két meghatározó lélektani gyökere a túlélés problémája és a KZ nosztalgikussá vált traumája. Mindkét tapasztalattal való foglalkozásra, saját elmondása szerint, az írásban találta meg az egyetlen lehetőséget. A következőkben megvizsgálunk olyan szöveghelyeket, amelyek erre a nosztalgiával árnyalt traumára, illetve a túlélés lehetőségeire, lehetetlenségére reflektálnak, és megnézzük, hogyan válnak ezek az élmények „felmérhetetlen tudást” és „értéket” hordozó kulturális tapasztalattá, és hogyan vezetnek az íráshoz mint az egyetlen lehetséges módhoz a velük való szembenézésre.

²⁹⁵ Kertész, *Sorstalanság*, 291.

²⁹⁶ Kertész, Imre. 2009. Interjú, *Das Magazin*, Zürich.

„Kettős életet éltem: jelenemet – amúgy félgőzzel, ímmel-ámmal – és koncentrációs táborbeli múltamat – a jelen metsző valóságával. Szinte megijesztett az a készség, amivel elmerültem benne: ma sem tudnám okát adni a vele járó, sajátosos kéjérzetnek. Nem tudom, az emlékezés maga jár-e ezzel a gyönyörűséggel – egészen függetlenül a tárgyától, mert hiszen nem mondhatnám, hogy koncentrációs táborban lenni csupa gyönyörűség; de tény, hogy a legcsekélyebb benyomás elég volt akkoriban, hogy visszarepítsen múltamba. Auschwitz itt volt bennem, a gyomromban, mint egy megemésztetlen gombóc: fűszerei a legváratlanabb pillanatokban bőfőgtek fel. Elegendő volt megpillantanom egy vigasztalan tájat, egy kopár iparvidéket, egy napverte utat, egy kezdődő építkezés betoncövekeit, beszívnom a szurok és a deszkaváz nyers szagát, hogy újabb és újabb részletek, adalékok, hangulatok buzogjanak föl bennem, mintegy a jelenvalóság erejével. Egy időben minden reggel az auschwitz-i blokkudvaron ébredtem. Időbe telt, amíg rájöttem: egy állandó szaglószeri inger váltja ki bennem ezt a képzetet. Néhány nappal azelőtt tíz óraszíjat vásároltam. Karórámát mindig közvetlenül a fekhelyem mellett tartom, egy alacsony polcon. Valószínűleg a cserzésből és a további kikészítésből maradt a szíjon az a jellegzetes szag, amely a klórra és a távoli hullabűzre emlékeztetett. Később aztán a szíjat ajzószernek is használtam: ha emlékeim kornyadoztak, ha agyam zugaiban tunyán meglapultak, vele csalogattam elő őket a rejtekükről – úgyiszlóván tönkreszagoltam. De semmi eszköztől és semmilyen fáradalomtól vissza nem riadtam: megvívтам harcomat az idővel, és kikényszeríttem a jussomat. Elteltem a saját életemmel. Gazdag voltam, súlyos, érett, valamilyen átalakulás küszöbén álltam. Úgy éreztem magam, akár egy vadkörtefa, amely őszibarackot kívánna teremni.” Ez a *Kudarcból* származó idézet a prousti *madeleine* által felkeltett nosztalgia traumatikus párjaként tűnik fel. Az idézet eklatáns példája annak, hogyan fonódik össze a trauma és a nosztalgia, azonban ez az összefonódás többfél arányban megtörténhet. Itt azt látjuk, mintha a nosztalgia volna erősebb, bár kényszeresség is mozgatja, lényegében viszont akarattal történik: Kertésznek szüksége van KZ-beli emlékeire az íráshoz, az auschwitz-i blokkudvaron *akar* ébredni képzeletben.

A *Kaddisban* szövegszerűen is utal a prousti akaratlan emlékezetre, ami azonban ehhez az emlékezethez fűződő lényegileg ambivalens viszonyát fejezi ki: „<Nem!> – üvölti, vonítja bennem valami, nem emlékezni akarok, e kietlen tájon még hiánycikként sem ismeretes Madeleine-ostya helyett mondjuk babapiskótát mártogatni a Garzon filter-

teakeverékbe, habár emlékezni akarok persze, akarok, nem akarok, nem tehetek mást, ha írok, emlékezem, emlékezmem kell, bár nem tudom, miért kell emlékezmem, nyilván a tudás miatt, az emlékezés tudás, azért élünk, hogy emlékezzünk a tudásunkra, mert nem feledhetjük, amit tudunk, ne féljetelek, gyerekek, nem holmi <erkölcsi kötelességből> nem, ugyan, kérek, egyszerűen csak *nem áll módunkban*, nem *tudunk* feledni, így vagyunk megteremtve, azért [...], hogy legyen, aki szűgyenkezik miattunk”.²⁹⁷ Ez szövegrész már más felhanggal, mint az előző, az emlékezés *kényszerét* mutatja be. Azt, hogy bár emlékezni keserves, mégis szükségszerű, mintegy kötelesség. A szöveghelyeket összevetve kirajzolódik az elsajátításért vívott, Kertész által tudatosan is felvállalt küzdelem, amely tulajdonképpen, ahogyan már Moritz hősnél is láttuk, az ágenciáért vívott küzdelem: akarom vagy kényszerítve vagyok rá.

Azonban az akaratlagos emlékezet, akárcsak Proust hősnél, Kertésznél sem jár sikerrel. A tett színhelyére visszatérő kertési elbeszélő számára a tér azonossága nem elég ahhoz, hogy a helyszínt „feltöltse” az egykori értelemmel: „most, hogy minden itt van, aminek itt lennie kell; most, hogy a tett színhelyéből magát a tettet olvashatná ki; most, hogy valamennyi részlet tökéletesen összevág és egyezik: mi gátolja abban, hogy fenntartás nélkül beléjük merüljön? [...] Úgy tizenhat év múltán egy érett férfi érkezett ebbe a városba, hogy helyszíni szemlét tartson. Ez a férfi – én – pontosan tudta, hogy mit keres – és nem talált semmit. Sem az éttermet, sem az útkereszteződést. Legfőként azonban önmagát nem találta, az egykor megélt pillanat tárgyát és alanyát.”²⁹⁸ Majd ugyanerre reflektálva immáron nem az irodalomban, hanem egyik esszéjében: „idegenként bolyongott idegen színtereken, a látható Weimar csupán akadálnak bizonyult számára. (...) Ez meghatározta életét – életemet. Megértettem, hogy ha szembe akarok szállni múltó önmagammal és a változó színterekkel, alkotó emlékezetemre hagyatkozva magamnak kell újjáteremtenem mindent.”²⁹⁹

²⁹⁷ Kertész, *Kaddis*.

²⁹⁸ Kertész Imre. 1977. *A nyomkereső*. Két kisregény. (*A nyomkereső. – Detektívtörténet.*) Budapest, Szépirodalmi 103-104.

²⁹⁹ Kertész Imre. A látható és láthatatlan Weimar. In. *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* 139-142.

„A golyóstoll az én ásóm”

Az emlékező közvetítő szerepet vesz magára, amely lehetővé teszi az emlékeiben hordozott „tudás” miatti szégyenkezés, de akár önfeltárás, gazdagodás lehetőségét magának és másoknak egyaránt. „A holocaustnak ugyanúgy megvannak a szentjei, mint akármelyik szubkultúrának; s ha fennmarad a megtörténteke eleven emléke, akkor nem a hivatalos szónoklatok, hanem a tanúságtevő életek révén fog fennmaradni”.³⁰⁰ Az emlékezet közvetítheti csak az Auschwitz által hordozott „felmérhetetlen tudást”, amelynek hirdetése, a „negatív kinyilatkoztatás” Kertész egész gondolkodói munkásságának középpontjában áll. Azonban az emlékezet nem személytelenül, magától működik: valakinek emlékeznie kell, vállalnia a közvetítés feladatát, amely munkát Kertész azon hasonlata érzékeltet a leginkább, miszerint neki a golyóstoll olyan mint az ásó, amellyel egyszer elkezdtek megásni a sírját, s amellyel ő most bevégzi azt. „[É]lni és írni, mindegy, melyiket, mindkettőt együtt, hiszen a golyóstoll az én ásóm, ha előre nézek, kizárólag hátrafelé, ha a papírra meredek, kizárólag a múltba látok.”³⁰¹

A *Sorstalanság* hőse hazatérése után áthidalhatatlan szakadékok lát saját korábbi élete és az Auschwitz utáni közt. Kertész több művében az emlékezést, az emlékek közvetíthetőségének kérdését állítja a középpontba, ugyanakkor „nemcsak a megtörténtség és az emlékezet, hanem az emlékező ennek saját egykori emlékezetéhez való viszonyát is problematizálja, s ezáltal megmutatja az emlékező identitásának az időben való szétszóródását.”³⁰² Az elbeszélő én és az elbeszélte én folytonossága megszakad és „egymás mellé helyezett téridőkben darabolódik fel”, aminek eredményeképpen az emlékezésben az elbeszélő „újra és újra idegenként látja viszont önmagát, az elveszett (vagy „hasznavehetetlen” korábbi) identitások diszkontinuus soraként.”³⁰³

„Nem az én sorsom volt, de én éltem végig – és sehogy se értettem, hogy is nem fér fejükbe: most már valamit kezdenem kell vele, valahová oda, valamihez hozzá kell illesztenem, most már elvégre nem érhetem be annyival, hogy tévedés volt, vakeset, afféle kisiklás, vagy hogy meg sem történt netalántán.”³⁰⁴ Ahogyan a Trauma-fejezetben láttuk, Kertész hőse ezzel a döntéssel, tehát, hogy valamit kezdenie kell azzal, ami történt

³⁰⁰ Kertész, *A holocaust mint kultúra*.

³⁰¹ Kertész, *Kaddis*.

³⁰² Szirák, Péter. 2003. *Kertész Imre*. Pozsony, Kalligram, 28.

³⁰³ I. m. 30.

³⁰⁴ Kertész, *Sorstalanság*, 288.

vele, kezd el sorssá alakítani addigi sorstalan életét, kezd el sorsot, személyes, szinguláris sorsot kovácsolni a rákényszerített tömegsorsból. Ez a sorskeresés, amely egyet jelent az identitáskereséssel és az erre való folyamatos reflexió az egész életművön végigvonul. A *Kaddisban* erre az idegen sorsra az elbeszélő már mint az identitása fontos és nélkülözhetetlen bázisára tekint: „mert fűtülök rá, kiáltottam, hogy mi vagyok, de azt, hogy megbélyegzett zsidóként Auschwitzban lehettem, és hogy a zsidóságom révén mégiscsak átéltem valamit, és a szemébe néztem valaminek, és tudok, egyszer és mindenkorra és visszavonhatatlanul tudok valamit, amiből nem engedek, soha nem engedek, kiáltottam.”³⁰⁵

A „megvilágosodás”, ami a *Kudarc* Kövesének és a *kaddisi* monologizálónak is kiutat jelent a túlélt halál állapotából, az írás. Améry-ről emlékezve Kertész a következőképpen fogalmaz: „az objektiváció joga kiváltságos jog, mondhatni hatalom. A megbélyegzett halálraitélt, akit ez a hatalom maga alá tepert, most visszaveszi magának az objektivációhoz való jogot.”³⁰⁶ Illetve még árnyaltabban a következő *ars poeticát* olvashatjuk *A holocaust mint kultúra* c. előadásban: „[t]úlélte Auschwitz-ot, és ha túl akarta élni túlélését, ha értelemmel, vagy mondjuk inkább: tartalommal akarta felruházni, akkor erre, író lévén, csakis öndokumentálásban, az önvizsgálatban, az objektivációban – vagyis a kultúrában látta – volt kénytelen látni az egyedüli esélyt. <– Akár egy kutya! – mondta K., s úgy érezte, szégyene talán még túléli őt.> De ha azt akarta, hogy valóban túlélje, akkor szégyenét jól kellett megfogalmaznia, és amit megfogalmazott, maradandó formába öntenie, azaz jó íróvá kellett válnia.”³⁰⁷ Vagy *Az angol lobogó* elbeszélő-hősét is idézhetjük: „[E]zt az életet, ezt a húszéves fiatalember-életet egyedül a megfogalmazhatósága tartotta fenn, ez az élet, minden idegszálával, minden görcsös törekvésével egyedül a megfogalmazhatóság szintjén zajlott. Ez az élet minden erejével élni törekedett, és ezzel ellentétben állott például a mai törekvéssel, így ellentétben a mai megfogalmazásaimmal is, ezekkel a szakadatlanul csődöt mondó, szakadatlanul a megfogalmazhatatlanba ütköző, a megfogalmazhatatlannal – természetserűen mindhiába – küszködő megfogalmazásokkal: nem, ott és akkor a megfogalmazásra törekvés éppenséggel azt célozta, hogy homályban tartsa a

³⁰⁵ Kertész, *Kaddis*, 193.

³⁰⁶ Kertész, *A holocaust mint kultúra*

³⁰⁷ Kertész, I. m.

megfogalmazhatatlant, vagyis a lényeket, vagyis a sötétben zajló, a sötétben botorkáló, a sötétség súlyát hurcoló életet, mert ezt az életet ez a fiatalember (én) csakis így tudta (tudtam) élni.”³⁰⁸ Azonban nem kizárólag arról van szó, hogy az Auschwitz-ról való írás csupán a túlélésért folytatott harc kényszere volna. Kertész íróként Auschwitz-ra mint új alapra, mint megváltásra tekint: „talán paradox és kegyetlen dolognak tűnik, hogy Auschwitz-cl összefüggésben a művészetről beszélek. És mégiscsak úgy áll a helyzet, hogy a művészetnek a ma oly gyakran kárhoztatott stílustalansága [...] azonnal eltűnik, megváltozik, amint a művészet valamiféle háttérrel talál magának, alapot, amire támaszkodhat – egy mítoszt, egy vallást, stb. Csupán, ha akad egy archimedesi pontja, akkor teremti stílust a művész. Ezért vallom mint regényíró: Auschwitz az én számomra kegyelem.”³⁰⁹

Regényeiben még ennél is drámaiabb hangot üt meg, amely KZ élményéhez fűződő egzisztenciális viszonyát egészen transzparenssé teszi. Ez a viszony egyszerre próbálja az emlékezéssel a túlélést szolgálni, azonban, például a *Kudarc* hőse, az alkotást mint kifosztást reklamálja. Ezekben a művekben a múlt traumájához fűződő velejéig ambivalens viszony rajzolódik ki, amely jól kifejezi azt, hogy a trauma egyszerre bizonyul túlélhetetlennek és köt gyilkos módon magához, ugyanakkor hozza létre az identitás új kereteit, amelyek onnantól kezdve a psziché és az író egyedüli otthonává válnak, ahonnan és amiről beszámolni tud. Tehát a *megfogalmazás egyszerre létszükséglet és a lét kifosztása vagy negációja*. A következőkben megvizsgáljuk ennek az ambivalens viszonynak a regényeken belüli megjelenésének néhány jellemző példáját, amely mind esztétikailag, mind lélektanilag érdekes tanulságokkal szolgál.

Kertész több regényében is felfedezhető egyfajta *traumatikus szerkezet*, jó példa erre a *Kudarc* bevezető fejezete.³¹⁰ Traumatikus szerkezeten azt értjük, hogy a trauma eseménye, a KZ emléke és az ahhoz tartozó reflexiók újra és újra megtörik a regény jelenbeli történéseit. Ezek a szinte kényszeres ismétlődéssel zajló emlékbetörések jelentik a hős

³⁰⁸ Kertész, *Az angol lobogó*, 10-11

³⁰⁹ Kertész, *Gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.*

³¹⁰ A *Kudarcot* Szirák Péter tömören és kimerítően a következőképpen jellemzi: „ironizált műhelyvallomás és önéletrajzi „kulcsregény”, ami egyszerre világítja meg saját maga és a *Sorstalanság* keletkezését, valamint a „szerzői” életút logikáját; esszéregény, elvont példázat és önkomentáló próza, amely metaforikus jelentéslétesítéssel az emberi sors értelmezésére vállalkozik, miközben a szöveg létrejöttének, a textuális közvetítődésnek a mechanizmusaiba is igyekszik beavatni”. Szirák, *Kertész Imre*, 105.

regénybeli jelenének háttérét, amely mint belső monológ jelenik meg minden alkalommal. A hős nem beszélget róla senkivel, nem is a KZ-ben játszódik a regény, hanem mint minden történés, érzelem – a jelen egészének háttére és gyökere jelenik meg. Ugyanakkor az ismétlés interpretációval keveredik. Ismétlés és interpretáció, ami a traumatikus múlt folyamatos elsajátítását célozza, határozzák meg a fejezet struktúráját. Az interpretáció azonban érezhetően csupán az ismétlésre való válaszként, csak annak nyomán tud megjelenni, így maga is kényszeres jelleget ölt, aminek formai megfelelője szintén a monológ, amely nem ütközik más véleményekkel, nem keres kiutat a jelen valós történéseiben vagy szereplői által, hanem újra és újra gondolati síkon ruminál a múlton. Az interpretáció a traumafeldolgozás útja, amennyiben az ismétlés helyére tud lépni, és emlékezetbe képes fordítani a cselekvés státuszú ismétlést. Kertésznél, saját bevallása szerint, az írás önterápia, és a *Kudarc* ennek az önterapikus kísérletnek naplója. Hőse, az öreg jelene végtelenül sivár, kisszerű, és önmagában is töredezett, minduntalan zárójeles betoldások szakítják meg gondolatait, amelyek legtöbbször ismétlődnek, torlódnak, önmagukat gerjesztik – ezáltal az ismétlés tartalmilag is megjelenik. A KZ múltja és az arra való reflexió viszont folyamatos szöveg, a „jól ismert kertési hang”, nem törik meg zárójelek: szabadabb, energikusabb textus, mint amilyen egy feltörő élményáram, amely mindig megindul, átcsap reflexióba, viszont mindig el is hal és visszatér az akadozó, kiüresedett jelen poézise.

Teslár elemzésében a Kudarc író-hőset lényegileg az utólagosság mozgatja, miután a számára lehetséges egyetlen regényt már megírta. A bevezető szövege, ez a mesterségesen generált szöveg, „vesszőt helyettesítő zárójelektől szabdalt burjánzó [...], állandó jelzőket és jórészt természetlen asszociációkat gépiesen ismétlő negatív poétika”³¹¹ az elidegenítést célozza. A szöveg az élet egyfajta állapotának, az írásképtelenségnek, az utólagosságnak talál „egy esztétikai hatását tekintve” megfelelő irodalmi formát. Tehát a szerző arra törekszik, hogy a „szándékosan megrongált elbeszélő-technika” segítségével a befogadó direkt esztétikai tapasztalata fejezze ki a középpontba állított élethelyzetet. „A szöveg gépiesen gerjeszti magát [...], hogy az olvasással töltött idő valamelyest felnőjön az elbeszélte időhöz”. Azonban ha az értelmezés kontextusát tágabbra vonjuk, akkor azt látjuk, hogy ez az utólagosság traumatikus utólagosság, és nem pusztán az egyetlen

³¹¹ Teslár Ákos. 2002. Élni és (újra)írni. In. *Az értelmezés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. Budapest, L'Harmattan, Szerk. Scheibner T., Szűcs Z. G. 158.

lehetséges regényen túl való utólagosságra referál, hanem arra a tapasztalatra, amit már „az egyetlen lehetséges regény”, nevezetesen a *Sorstalanság* is tematizált. Ez az utólagosság traumatikus utólagosság, azaz, hogy már mindig csak utólag van lehetőség válaszolni a traumára, bár az író-hős folyamatosan próbálja újra jelenné tenni – emlékezéssel, az órasíjak szagolgtatásával vagy a helyszínre való visszatéréssel

A kertészi elbeszélő folyamatosan arra reflektál, hogy minél többet ír, annál inkább megfosztódik saját emlékeitől, annál nagyobbra nő az utólagosság szakadéka. Bár az írás önterápia, a sikeres kifejezést nem felszabadulásként éli meg, hanem kifosztásként, emlékeitől való megfosztásként, ami érthető, hiszen az identitása gyökerezik és őrződik ezekben az emlékekben, amelyekhez a megírásuk során egy *külső* viszonyt kell felvennie, így tárgyiasítania az identitását hordozó emlékeket. Ezáltal mint külsőre, tárgyra lesz csak képes azokra tekinteni, nem pedig saját magaként *létezni* bennük, általuk. Ezt a kertészi elbeszélő identitása elvesztéseként éli meg, pedig nem egy elveszett paradicsomról van szó, hanem a KZ-ről és egy traumatizált identitásról, amely mégis, mint látjuk, a hős otthona, pszichés váza, amelyhez, mit is tehetne, ragaszkodik. És amelyhez ugyanakkor ambivalens is a viszonya: szó szerint *ki* akarja magából írni, de veszteségnek is érzi ezt a *ki* írást.³¹² „Magamra maradtam... kifosztva... Múltam nélkül, végzet nélkül”.

Az életnek az írásba való átfordíthatatlanságát és az ábrázolás relativitását számos helyen problematizálja a *Kudarc*. „Csakhogy minél elevebbek voltak emlékeim, annál siralmasabban festettek a papíroson. Amíg emlékeztem, nem tudtam regényt írni; amint pedig elkezdtem regényt írni, megszűntem emlékezni. Nem, mint hogyha emlékeim hirtelen elvesztek volna: csak megváltoztak. Átalakultak bennem valamilyen ládafia tartalmává, ahová az általam szükségesnek látott időközökben be-benyúltam egy-egy felváltható bankóért. Válogattam köztük: erre szükségem volt, arra meg nem. Életem tényei, úgynevezett <élményanyagom> már csak zavart, korlátozta, nehezítette munkámat – annak a regénynek a létrehozatalát, aminek eredetileg a létfeltételül szolgált, s amelyből az mindvégig táplálkozott. Munkám – a regényírás – voltaképpen másból sem állt, mint élményeim következetes elsorvasztásából, egy olyan művi – ha úgy tetszik: művészi –

³¹² Szirák a megfogalmazás egyszerre identitásteremtő és elidegenítő hatását emeli ki: „az elbeszélő számára a „megfogalmazhatóság” kettős értékű, egyrészt a kommunikálhatóság feltétele, másrészt egy olyan identitást létesítő közeg, amely által az „én” önmagától valamelyest (és szükségszerűen) mindig elidegenedik. Az „én” ilyen értelemben nem más, mint a részben saját maga, részben a világ által előállított szignifikáció saját magától eltávolodó terméke”. I. m. 136.

formula érdekében, amelyet a papiroson – s kizárólag a papiroson – élményeim megfelelőjének ítélttem. De hát ahhoz, hogy megírhasam, regényemet annak kellett tekintenem, ami minden regény, általában véve: elvont jelekből álló képződménynek, műtárgynak. [...] Én is közvetíteni akartam, nem más – különben nem írtam volna regényt. Közvetíteni, a magam módján, a magam eszméi szerint, közvetíteni a számomra lehetséges anyagot, az én anyagomat, önmagamat – hiszen terhétől túlfeszítve és elnehezülten, akár egy duzzadt tógy a megkönnyebbítő fejésre, már csakis a közvetítésre sóvárogtam... Csakhogy valamire – talán természetszerűen – nem gondoltam: önmagunk számára sohasem közvetíthetjük önmagunkat. *Engem* nem a regénybeli vonatom vitt Auschwitz felé, hanem a valóságos.”³¹³ Szirák szerint „a nyelv és a képzelet közvetítőrendszerei teszik megismételhetőkké az emlékeket, de egyszersmind azok metaforáivá válva, törlik is saját eredetüket.”³¹⁴ De ezzel vitakoznunk kell, hiszen a fenti Kertész idézet utolsó mondata éppen azt mondja ki, hogy számára nem törlődik az emlék valósága: őt nem a regénybeli vonata viszi, hanem az igazi, – az évtizedekkel ezelőtti – még most is Auschwitzba. Merleau-Ponty nyomán azt mondhatjuk, hogy az emlékek jelentésüket éppen, hogy a megfogalmazás során nyerik el, és szilárdulnak élményből tapasztalattá. A trauma azonban kibújik ez alól: Kertész hiába közvetít *másoknak* valamilyen jelentést Auschwitzról, *sámára* ez nem válik a nyelv által közvetítetté. Az írás mint önterápia e szerint kétséges kimenetelű vállalkozás.

Ugyanakkor a Kertész által leírt tapasztalat a fenomenológiai, ha tetszik mindennapi tapasztalat szélsőséges formája, amennyiben nem csupán azt érezzük, hogy a nyelvi közvetíthetőség nem elégséges, hanem kifosztásként is érzékeljük a megfogalmazást. Kertész folyamatosan az alkotás és az élet, esztétika és etika viszonyának problematikusságát próbálja megfogni, ráadásul jól érezhető, hogy ennek számára egzisztenciális jelentősége van, a bőrére megy ki a játék. Ezt a nehezen feloldható kettősséget a megfogalmazás szükségessége, ugyanakkor kiüresítő volta között a *Kudarc* hőse úgy kezeli, hogy lehasítja magában az író, aki megírta a *Sorstalanságot*, és

³¹³ Kudarc 81-82. Ehhez a problémához lásd még: „Attól a pillanattól kezdve, hogy – egy időre legalábbis – kicsúsztam a megfogalmazhatóság és ezzel életvitelem folytathatóságának világából, a körülöttem zajló események – és így én magam is mint esemény – töredékes képekre, benyomásokra hullottak (hullottam) szét. De a kameralencse, amely ezeket a zavaros képeket, hangokat, sőt gondolatokat is összefogta, még mindig, gyötrelmesen és megszüntethetetlenül én voltam, csakhogy egy tőlem egyre távolabb kerülő én.” Kertész, *Az angol lobogó*, 51-52.

³¹⁴ Szirák, *Kertész Imre*, 116.

szembefordul vele. Azzal vádolja, hogy ez a másik, az író fosztotta őt meg az emlékeitől. Az én tükörképei „elaprózódnak, dialogikus viszonyban kezdenek egymással.”³¹⁵ A hős a következőképpen beszél író-énjéről: „[sz]eményemet tárggyá változtatta, makacs titkomat általánosságáá hígította, kimondhatatlan valómat jelekké párolta – átplántált egy regénybe, amelyet nem tudok elolvasni: idegen nekem, mint ahogyan elidegenítette tőlem azt a nyersanyagot is – a saját életem egy hasonlíthatatlanul fontos darabját, amelyből keletkezett.”³¹⁶

...

Élet és művészet viszonya az alanyiség és a tárgyiség horizontján is megjelenik, amelynek legfontosabb célja az elsajátítás: „talán azért kezdtem írni, hogy bosszút álljak a világon. Hogy bosszút álljak, és hogy elnyerjem tőle, amiből kirekesztett. [...] Talán ezt akartam, igen: csak képzeletben ugyan és művi eszközökkel, de hatalmamba keríteni a valóságot, amely – nagyon is valószerűen – a hatalmában tart; alannyá változtatni örökös tárgyiségomat, névadónak lenni megnevezett helyett. Regényem nem más, mint válasz a világra – a válasz egyetlen módja, úgy látszik, ami tőlem telik. Kinek is címezhettem volna ezt a választ, ha – miként tudjuk – az isten meghalt? A semminek, ismeretlen embertársaimnak, a világnak. Nem imádság lett belőle, hanem regény.” Erről eszünkbe juthat Frankl, aki a trauma utáni életet magát nevezi válasznak a traumára.

Mindezek alapján felmerül a kérdés, hogy lehet-e a KZ élményéről az önterápia szándéka nélkül írni? Kertész „pszichológiai” olvasata releváns annak tükrében, hogy a trauma és szubjektum kölcsönösen egymás reprezentációjára törekşenek, és attól függően, hogy melyik kerekedik felül, lehet sikeres a szubjektum traumafeldolgozása. És amennyiben ez a cél, az esztétikai és az etikai nézőpont közös horizontot nyit meg, amelyből szemlélve a mű reprezentálja a szubjektum traumához való viszonyát, ily módon a műalkotás a szubjektum *életének* is részévé válik. Kertész munkásságában rendszeresen visszatér ez a probléma. Mind regényeiben, mind esszéiben megpróbál személyes viszonyt kialakítani saját írásaihoz, egyáltalán magához, mint íróhoz és saját műalkotásaiban megjelenő megformált múltjához, hiszen folyamatosan azzal szembesül, hogy függetlenül attól, hogy művei mások számára közvetítik, az ő *számára* nem *közvetítik* saját múltját. E

³¹⁵ Teslár, *Élni és (újra)írni*, 157.

³¹⁶ Kézenfekvő volna itt egy pszichoanalitikus olvasat ennek a hasításnak a hasznáról, egyszersmind a *traumatikus* kifosztottságot megismétlő karakteréről, de a *tiszta* pszichologizálástól eltekintünk.

közben mégis kérdéses, hogy akarja-e egyáltalán a *közvetítést* a maga számára, vagy éppen, hogy csupán íróként akar közvetíteni, túlélőként viszont a saját emlékei „elegendők” volnának számára, hiszen azok úgy sem adhatók át. A kérdés kibogozhatatlan, feloldhatatlan egymásba szövődése az író és túlélő egymásba szövődése.

Tehát az elkészült mű vagy az elkészült művek sem jelentenek valódi túllépést avagy garantálják az „igazi” túlélést, amit a következő idézet a *Kudarcból* jól kifejez: „[H]epiend várja: mire a szurdék fenekére ér, megtudja, hogy mégiscsak kinyomtatják a könyvét. Ekkor fájdalmas sóvárgás járja majd át és a honvágy keserűségével csillapíthatatlanul ízlelgeti kudarca édes emlékeit, az időt, amikor eleven életet élt, a szenvedély emésztette és a titkolt remény táplálta, amit egy későbbi öregember – aki az iratszekrény előtt áll és gondolkodik – többé már nem oszthat. Egyszeri kalandja, heroikus korszaka egyszer s mindenkorra véget ért. Személyét tárggyá változtatta, makacs titkát általánossággá hígította, kimondhatatlan valóját jelekké párolta. A számára lehetséges egyetlen regény könyv lesz a könyvek közt, mely a többi könyv tömegsorsában osztozik,³¹⁷ várva, hogy esetleg ráesik a ritka vevő pillantása. Élete egy író életévé lesz, aki írja, írja a könyveit, míg teljesen ki nem fosztja magát és pusztá csontvázzá nem tisztul, megszabadulva a fölös sallangtól: az élettől. Sziszifuszt – hangzik a mese – boldognak kell elképelnünk. Minden bizonnyal. Ám őt is fenyegeti az irgalom. Sziszifusz – és a munkaszolgálat –, igaz, örök; de nem halhatatlan a szikla. Göröngyös útján, annyi görgetés során végül is elkopik, és Sziszifusz egyszerre azon kapja magát, hogy szórakozottan füttyörészve réges-régen már csak egy szürke kódarabot rugdal maga előtt a porban.” A Sziszifusz-allegória értelmezéseként a mondanivalóból való kikopás lehetősége voltaképpen a trauma nosztalgiává válását is jelenti, amikor is *a traumatikus élményt már nem elfelejteni vagy kiírni akarja valaki magából, hanem legszingulárisabb, legértékesebb kincsének tekinti, amit elveszíteni egyet jelent identitása elvesztésével*, a teljes kiürüléssel is. A szikla elmállásával, KZ kiírásával az ember talán megszabadul terhétől, feladatától, „gondjától”, azonban addigra ez a gond már az életet magát jelenti. A legsajátabb múltamat, „létrejövésem” történetét, amelyhez nosztalgia fűz, az életet, amelyben „boldognak kell elképelnünk Sziszifuszt”. Az elbeszélőt így *a trauma mint nosztalgia láncolja a múlthoz*.

³¹⁷ Akár a KZ tapasztalatára is ráillene ez a megfogalmazás.

A fenséges etikája

A holokauszttal kapcsolatos alapvető dilemma, hogy lehet-e történeti narratívába illeszteni, azaz megmagyarázni. Ugyanakkor a másik oldalon az a veszély fenyeget, hogy a róla való beszéd híján megszűnik a trauma eleven emlékezete. Tehát a holokausztról való beszédet át kell helyezni a művészet birodalmába, mivel a műalkotások jelentése elvileg lezárhatatlan, így Auschwitz emlékezete fennmaradhat, anélkül, hogy egyetlen „totalizáló” értelmezés szilárdulna meg.³¹⁸

Kertésznél „a koncentrációs tábor kizárólag irodalmi szöveggént elképzelhető, valóságként nem. (Akkor sem – és talán a legkevésbé akkor –, amikor éljük)”, illetve „a Holocaustról, erről a felfoghatatlan és áttekinthetetlen valóságról egyedül az esztétikai képzelet segítségével alkothatunk valóságos elképzelést”³¹⁹ – fogalmaz Nietzsche nyomán. Ez alapján a szublimáció avagy az esztétikai világnézet kínálkozik az egyetlen útnak „visszavenni” a holokausztot: beépíteni világunk szövetébe. Paradoxnak tűnik, hogy egyedül az esztétikai képzelőerő vezet a valóságos megismeréshez, de a borzalmak „egyesben találva”, (még ha lehetséges is volna ilyesmi), nem közvetítenék azt a „valóságos” tartalmat, amit Kertész a *Sorstalanság* című regényében a koncentrációs táborok boldogságával jelöl, tehát, hogy a *bent* végső soron olyan, mint a *kint*: a lágerben is csak olyan, mint a való világban. Ennek a tapasztalatnak Kertész szerint kizárólag esztétikai igazolása létezik. Ez az igazolás ugyanakkor kényszer is, ugyanis, aki traumatikus tapasztalatai esztétikai igazolásába kezd, annak ez életszükséglet. Ennek a kényszernek a személyes oldaláról a *Kudarcban* az annyira jellegzetes kertészi „öncinizmussal” ír: „szó, ami szó, megírt egy regényt; de csak úgy, ahogyan mondjuk végső katasztrófa esetén a repülőgépből is kivetette volna magát az ismeretlen semmibe, ha a túlélés csupán ezt az egyetlen lehetőséget látja”.³²⁰

A közvetítés kizárólagos esztétikai lehetőségét Kertész ugyanakkor szó szerint is érti: „a legnagyobb rettenet, a legkegyetlenebb borzalom végül is mindenféle irodalmi

³¹⁸ Vö. Bárány Tibor, *Az értelmezés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. III. Szirák Péter, *Kertész Imre*.

³¹⁹ Kertész Imre, *A száműzött nyelv*, 62.

³²⁰ I. m.

közvetítésnek ellenáll. Az üzemszerű tömegmészárlás „szokványos eseményeit” csak „középszínt” lehet ábrázolni. Minden szerzőnek számolnia kell ezzel az elháríthatatlan ténnyel, aki a koncentrációs- és megsemmisítő-táborokról kíván regényt írni. [...] A regényíró kénytelen elhagyni a borzalmakat, a legvégletesebb élményeket, mert azok nem töltenek be művészi szerepet a könyvében. Ha már elhatároztuk, hogy regényt írunk, elhatároztuk azt is, hogy a regényírás törvényszerűségeihez tartjuk magunkat, kivált, ami a nyelvet, a nyelvi megformálást illeti. Kiindulhat a művész akár a legszélsőségesebb élményből is, ám a nyelv sajátosságai megszabják, hogy mi az, ami megírható, s mi nem. Az írónak kompozíciót kell létrehoznia, s olyan nyelvet találnia, amely a borzalmakat a művészet elvontabb eszközeivel közvetíti. <A pokol hetedik bugyráról> lehet talán beszélni, képet készíteni, de fogalmat alkotni róla nem lehet.”³²¹

„Amit így – az *esztétikai* képzelőerő révén – elképzelünk, már nem pusztán a holocaust, hanem a holocaustnak a világtudatban tükröződő *etikai* következménye.”³²²; és ezáltal „felmérhetetlen erkölcsi tartalék rejlik benne”. Nem a tények ismerete hozza közelebb a holocaustot, hanem a képzelőerő, amelyet az esztétikai megformáltság hoz mozgásba. *A közvetítés esztétika és etika között a katarzis*: „a szembenézés önvizsgálat is egyszersmind, az önvizsgálat megtisztulás”³²³ A túlélő szembenéz a múltjával, az író szembenéz anyagával, az olvasó szembenéz a művel, és amennyiben egy jól sikerült műalkotással van dolgunk, mindenki átélheti a katarzist, számot vethet a traumával és tudássá desztillálhatja. „Az esztétikai tapasztalat teljesítménye éppen az, hogy az irodalom médiumában a megértés határait átléphessük, a nem átételt elképzelhessük és az idegenben felismerjük a mássá válás képességének lehetőségét” – írja Jauß.³²⁴

Ezt a tudást Kertész „*negatív kinyilatkoztatásnak*” nevezi, és a holokausztnak az emberi természettel való kompatibilitásában áll: „[a]z a kultúra, mely képes a halál tudatával élni, és azt vitális erővé alakítani, mindig erőteljesebb, de érdekesebb és bátrabb

³²¹ Kertész, *Az Auschwitzban rejlő kegyelem*. In: *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Vagy uo. „[h]almazatban a gyilkosság képei csüggesztően fárasztóak: nem indítják meg a fantáziát. Hogyan is lehet esztétikum tárgya a borzalom, ha nincs benne semmi eredeti? Példaszerű halál helyett a pusztá tények csupán hulláhegyekkel szolgálhatnak.”

³²² Kertész, *Hosszú, sötét árnyék*.

³²³ I. m.

³²⁴ Jauß, H. R. 1999. *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*. In: *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*. Reclam, Stuttgart, 198. Idézi Szirák, I. m. 66.

is lesz”.³²⁵ A *Sorstalanságban* ennek a tanulságnak a színét mutatja fel, azaz, hogy a KZ is otthonunkká, azaz természetessé, „világgá” válhat. Esszéiben pedig a visszáját, azaz, hogy *kint*, a külvilág ugyanaz, mint a *bent*: a világ megérthető és megélhető koncentrációs táboroként, ahogyan például Kertész a hazajövele utáni évtizedekben annak élte meg Magyarországot.³²⁶ A végeredmény ugyanaz: Auschwitz megfér azzal, amit fentebb az „ember mivolt” kifejezéssel illettünk. Azonban ez az első pillantásra leginkább tarthatatlannak tűnő kertészi perspektíva, ahonnan nézve az egész világ koncentrációs táborrá relativizálódik, a szemüveg, amelyen át elmosódnak a különbségek a láger és a mindenki számára ismerős valóság közt, a túlélés fegyverévé válik Kerész kezében, és a tanúságtétel egy olyan formájává, amely képes a felszínre hozni ennek a keserű tapasztalatnak az erkölcsi hozadékát. „Kertész esszéisztikája átértelmezi az európai kultúra fogalmát. Auschwitz fenomenjét, a diktatúrák egymással nem összeczagyválható tapasztalathalmazát nem kirekeszti, hanem befoglalja a fogalomba. Ettől kezdve van egy olyan kultúra-fogalmunk, amelybe nem csupán a szép, a nemes, a magasztos, hanem az alávaló, az ocsmány is szervesen beletartozik, mindaz, amit nem a művészet vagy a filozófia, hanem a civilizáció és a történelem produkál, s [...] amiről beszélni kell” – írja Nádas Péter.³²⁷

...

Vári György a mellet érvel, hogy a „Sorstalanság esztétikai tapasztalata *A száműzött nyelv* beszélőjének történelmi tapasztalatát képes közvetíteni”,³²⁸ azaz, hogy a szöveg egyszerre referenciális és etikailag releváns mint műalkotás. Spiró álláspontja, hogy „már-már az irodalom korlátait is szétrobbantja, amilyen még nem volt sem (láger) regényben, sem filozófiai rendszerben. Ez a robbantás azonban irodalmi módszerekkel történik”.³²⁹ Balassa mintha kettős álláspontot képviselne, amely egyrészt a Molnárral közös előfeltevésben foglalható össze, mi szerint: „vagy referenciális vagy etikailag

³²⁵ Kertész, *A haláltudat mint vitális erő*.

³²⁶ Radnóti elemzésében „a *Sorstalanság* valóban nevelődési regény, egy gyerekembernek a gyűjtőtáborhoz való normalitáshoz való szocializálódásának története.” Radnóti Sándor. 1991. *Auschwitz mint szellemi életforma*. Holmi, 1991/3, 373.

³²⁷ Nádas Péter. 2009. Tudósítás. *Élet és Irodalom* LIII. évfolyam 2009. 45.

³²⁸ Vári György. Cselekményesítés, történelmi tapasztalat és a fenséges művészete. In. *Az értelmzés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. Illetve. Vári György. 2003. *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*. Kijárat Kiadó, Budapest.

³²⁹ Spiró György. 1983. *Non habent sua fata*. A *Sorstalanság* – újraolvasva, *Élet és Irodalom* 1983. 30.

irreleváns egy műalkotás”.³³⁰ Spiró és Vári szerint³³¹ a *Sorstalanság* ambíciója megóvni „Auschwitz eredeti értelemnélküliségét”, ezzel együtt a lezárhatatlanság, befejezhetetlenség megőrzése céljából, hogy Auschwitz ne legyen elgondolható egy visszatekintő, teleologikus szempontból, amikor többek közt a nyelv ideologikussága okán annak lehetünk tanúi, hogy Auschwitz emléke ritualizálódik, instrumentalizálódik. Braun Róbert³³² is ezen az állásponton van, azaz, hogy a *Sorstalanság* a holokauszt tapasztalatának „folytonossá tételével” fenntartja a vele szembeni morális reflexió állandó kényszerét.

Vári elemzésében a folytonossá tétel az által lehetséges, hogy a holokauszt irodalma a fenséges művészetébe helyeződik át. „A *Sorstalanság* „a záchor (Emlékezz!) bibliai, ószövetségi eredetű etikai parancsát segíti elő a folytonos újraértés lehetőségét megteremtve”, amely azáltal történhet meg, hogy „egyidejűként” tapasztalják meg az következő generációk a holokausztot, hogy megőriztessék ebben a „negatív kinyilatkoztatásban hordozott” tanítás – és erre a fenséges képes.”³³³

A Trauma-fejezetben láttuk, hogy a fenséges tapasztalata kivételes az esztétikai tapasztalatok körében, amennyiben túlmutat az esztétikain, és az etikai dimenzióját nyitja meg. Kertész minden regényében, megszólalásában és esszéjében ugyanazt a holokauszt-etikát képviseli, ellentétben például Améry-vel. A regényekben felállított etikai világrend és az esszéíró Kertész által képviselt etikai hozzáállás megfelel egymásnak.

³³⁰ Balassa Péter. 1996. *A hang és a látvány. Mi ért olvassák a németek a magyarokat?* In. *A bolgár kalauz*. Budapest, Pesti Szalon, 238. Azonban azt is olvasatjuk nála, hogy „ez az irodalom még etikumot is jelent, noha esztétikai autonómiájához nem fér kétség”. A problémához lásd még Szirák monográfiáját, aki a *Sorstalanság* három alapvető poétikai eljárását elemzi, amelyek a mimetikus interpretációs technikák alkalmazásának ellenében hatnak: az utólagos tudás kikapcsolása, az emlékezetben felidézhető stabil identitás lehetőségének megvonása, és az elbeszélői szöveg idegen szövegek általi osztottsága, amely a tapasztalat mindenkorai nyelvi előfeltételezettségére hívja fel a figyelmet.

³³¹ Vári, *Cselekményesítés, történelmi tapasztalat és a fenséges művészete*, 127-128. Ill. Spiró György. 1985. *Magániktató*. Budapest, Szépirodalmi, 119-198.

³³² Braun Róbert. 1995. *Holokauszt, elbeszélés, történelem*. Budapest, Osiris.

³³³ Vári, I. m. 134.

V. Következtetések

Trauma és nosztalgia

Emlékeink, fantáziáink, múltregióink áthatják egymást, és percről-percre alakulnak a jelenbeli történések és múltbeli emlékek értelmezése közben, aktuális hangulatunk függvényében. A frissen megnyíló perspektívák nem csak a jövőt tüntetik fel új fényben, de átszabják a múltat és paralizálhatják vagy dinamizálhatják a jelent is. Mindenkor jelenünk így egyszerre történik a múltunkkal és a jövőnkel. A nosztalgia esetében egy sívár jelen igazolást találhat magának a múltban és hibernálja magát a múlt „örökjelenében”. A trauma esetében pedig a múlt olyan felforgató, hogy a autorizálhatja, ezzel együtt elsivatagosítja a jelent. A trauma és a nosztalgia tehát képessé válhat egy nem múlt jelen létrehozására: a fenomének a szubjektum időbörtönévé válnak. Amennyiben viszont mégis lehetővé válik a múlttá-tétel, akkor ezek az élmények képesek lehetnek építeni a szubjektumot: megtanulunk nem csupán a lévinasi értelemben, hanem szó szerint is a fájdalomainkból és az örömeinkből élni, abból *táplálkozni*, ami van. Nem a prédájává válni tehát, hanem megerősödni múltunk által.

Az otthon és otthonosság jelentőségét mind a nosztalgia, mind a trauma esetében kimutattuk. Láttuk, hogy az otthonosság-érzés jelenléte jelentős mértékben meghatározó a különféle élethelyzetekben, azok értelmezésében, egyáltalán, a világra adott reakcióinkban. Azt is láttuk, hogy ez az otthonosság-érzés nem kizárólag pozitív helyzetekben képes kialakulni. Vannak olyan emlékeink, különösen a trauma esetében, amelyek gyötrődést jelentenek, mégis örökké visszatérünk hozzájuk. Ezeket a helyeket az emlékezetünkben nem feltétlenül tudjuk „belakni”, idegennek érezzük magunkat bennük, mégis otthonainkká lesznek, belőlük élünk, belőlük táplálkozunk, mint életünk *negatív feltételéből, de mégis létfeltételéből*. Mindez alapján meg kell állapítanunk, hogy az otthonosság és az idegenség nem egymás ellentétei.³³⁴ Egy emlék otthonosságáról tehát

³³⁴ Az otthonosság és az idegenség kettőssége megidézi a freudi kísértetieset, az „*unheimlich*”-ot. Freud az *unheimlich* szóban az otthonosság és az idegenség összejátszására hívja fel a figyelmünket. Az *unheimlich* fogalom jelentésárnyalatai igen összetettek, és az érzés többféle helyzetben is előállhat. Egyrészt amikor a képzelet hatalmai a külvilágban önálló életet kezdenek élni, ez azt jelenti, hogy a külvilág tárgyai fokozottan projekciós felületté válnak, és már nem vagyunk képesek elkülöníteni vágyainkat vagy a féltelmeinket a valóságtól: ez a nosztalgia valóságteremtő potenciálja. Azonban az *unheimlich* alapvetően éppen a

nem az dönt, hogy *szívesen* időzünk nála. Elég, ha csupán *időzünk* nála, akár kényszeresen is.

Ez a verzió a *trauma* világa, hiszen a traumához újra és újra, kényszeresen visszatér a túlélő, mondhatni lecövekel az élmény mellett, és „haza jár” gyilkos emléke világába. Már ismerős neki a hely, ahol történt, a mellékes mozzanatokat is ezerszer át- és átrágtá, a történet óta a traumában él, mégsem tudta a helyére tenni. A nosztalgia ebből a perspektívából „édes” árnyalatain túl igazi negatív hatalmát kibontakoztatva, a trauma egy variációjaként tűnik fel: megköti átélőjét a múltban, eltávolítja a jelentől és elveszi motivációját a cselekvésre. Ez a *rossz otthon*, amely megfojtja lakóját.³³⁵

Mind a nosztalgia, mind a trauma kapcsán beszélünk uralhatatlanságról. Mindkét esetben fogva tart valamilyen múltbéli esemény, anélkül, hogy befolyásolni tudnám, azonban, amíg a trauma esetében nem tudok megfeleltetni róla, addig a nosztalgia esetében magáról az összeköttetésről eleve csupán felbukkanásakor szerzek tudomást, majd elillanva a nosztalgikus pillanat, visszahullik a tudat „háttérébe”.

Érintve vagyok tehát, de nem vagyok befolyással erre az érintettségre. A múltbéli esemény és a jelen pillanata a trauma és a nosztalgia esetében egyaránt – az őket elválasztó időtávolság ellenére – össze van huzalozva egymással. A traumapsziché számára különös módon identikus a traumatikus élmény. A trauma elsajátíthatatlan, integrálhatatlan, idegennek érzem a traumatikus történet emléket, ugyanakkor mégis a részem. A nosztalgia esetében pedig nagyon is sajátnak érzem az emléket, mégis elérhetetlenül távolinak.

Bullard, a nosztalgiát vizsgálva, az otthon elvesztése és az anyától való elszakíthatóság között von párhuzamot,³³⁶ eszerint a korai szeparációs traumának könnyen alakulhat ki nosztalgikus karaktere. Sokszor valaminek a tudata, az emlék öl meg: az, hogy mi veszett el, hogy milyen *volt*, s ehhez képest *most* milyen. A múlt abszolút referenciává válik az

nosztalgiával szemben is megy, mert amíg a nosztalgia az idegenben fedez fel ismerőst, sajátot, azáltal, hogy az valami sajátja emlékezteti, addig az *unheimlich* érzését az kelti fel, hogy valami, amit addig ismerősnek, megszokottnak hittünk hirtelen új színben, idegenként mutatkozik meg.

³³⁵ Fordítva pedig hívhatnánk a nosztalgiát pozitív traumának, amely valamilyen kivételesen megmozgató pozitív élmény emléket tartja életben, amelyet szinte ugyanúgy, mint a traumát tulajdonképpen kényszeresen ismétlem, hogy meg tudjak nyugodni vele kapcsolatba. Azonban ilyenkor inkább ki akarom szívni belőle az utolsó csepp örömet is, „ki kell merítenem” az emléket, avagy pszichoanalitikus keretben addig kell életben tartanom az élményt, amíg a libidóm ki nem elégül a tárgyon. Amíg ugyanis a tárgyon időzik a libidóm, addig nem „szabadulhatok”.

³³⁶ Bullard, Alice. 1997. Self-Representation in the Arms of Defeat: Fatal Nostalgia and Surviving Comrades in French New Caledonia, 1871–1880. *Cultural Anthropology*. Volume 12, Issue 2, May 1997, 181.

ezzel párhuzamosan kiüresedő a jelen számára. A távolság és az elválasztottság tudata összefonódik. A hiány ekkor veszteségként adódik, veszteségként éljük meg, és éppen ezáltal válik traumatikussá.³³⁷ Starobinsky szintén a nosztalgia veszteség-karakterét hangsúlyozza, pszichoanalitikus olvasatában a szeretet-tárgytól való megfosztáson van a hangsúly, amiből az következik, hogy a nosztalgia vágya nem más, mint az anyával való újraegyesülés vágya: nosztalgia az anyáról iránt.³³⁸

Bár a nosztalgia és a trauma összefonódhat, mégis különböző hatásmechanizmusokkal működnek. A nosztalgia érzése észrevétlenül, tudattalanul teremt egy „akkort” és egy „mostot”, amelyek között a szakadék áthidalhatatlannak tűnik. Ilyen szakadékteremtő erő maga a trauma, csak éppen, amíg a nosztalgia esetében a „most” viszonylatában az „akkort” szemléljük, a traumánál viszont magán a szakadékon van a hangsúly. A nosztalgiában az identitásépítő elemek ebben az „akkorban” vannak, amelyeknek „elmúlt” váltja ki a veszteségérzést. A traumában pedig elveszett mindaz, ami „akkor” volt, és helyére maga a trauma lépett. Mind a traumában, mind a nosztalgiában tehát azt éljük meg, hogy a régi világ elveszett – csak éppen a nosztalgiában a régi világon van a hangsúly, a traumában pedig a törésen. A nosztalgiában átélt veszteségérzés szintén egy *idealizált, visszahozhatatlan* centrális eseményre vonatkozik, azonban az csupán alibi, *apropó*, és a szerepe, hogy – szélsőséges esetben – a jelen *ürességét* igazolja, hogy *a jelen melankóliájának nyújtson imaginárius ellenpontot*.

A nosztalgiában feléledő vágyban nem elégszem meg azzal, hogy a *múltam* részeként az enyémnek tudok egy emléket, ennél többre vágyom: *visszaállítani* ezt a múltat. Újra abban élni. A traumában viszont nincs más választásom, mint a traumatikus múlt állandósult jelenében élni. A nosztalgiában hiába lehet szingularitásom legavatottabb záloga az adott nosztalgikus emlék, mégis hiányként adódik. A traumánál viszont történetet velem a legszemélytelenebb, kollektív trauma, mégis a self erődjévé válik – amely egyszerre körvonalazza és bőrtönzi be az ént.

³³⁷ Vö. LaCapra, 1999.

³³⁸ Vö. Freudnál a „szerelem honvágy”.

Traumatisált és tudattalan identitás

Hogyan alapozzák meg identitásunkat olyan múltbeli élményeink, amelyekre nem tudunk visszaemlékezni, vagy ha vissza is tudunk, csupán fájdalommal tölt el hiányunk vagy éppen meglétük? A narratív identitás Ricoeur által kidolgozott elmélete³³⁹ a személyes identitást érintő több kérdésre plauzibilis megoldást ad, azonban a trauma és a nosztalgia olyan fenomének, amelyek megkérdőjelezzik az elmélet átfogó érvényét.³⁴⁰ A trauma esetében egy olyan eseménnyel van dolgunk, amely radikalitásával és jelenkarakterével ellenáll a szubjektum azon integrálási kísérleteinek, amellyel egy értelmezhető elbeszélés keretei között akarja tudni azt. A nosztalgia tekintetében pedig éppen az az érdekes, hogy egyrészt általa a múltat hiányként éljük meg, ha tetszik *veszteségként* birtokoljuk, másrészt sokszor nem is vagyunk tudatában bizonyos helyzetekhez fűződő mély köteleinknek, amíg valamilyen asszociáció elő nem hívja azokat. A trauma és a nosztalgia tehát éppen azt az időszámítást bontják meg, amelynek egy elbeszélés a felállítására törekszik, sőt, amelyben az elbeszélés maga létrejöhet.³⁴¹

Ahogy Moritz regényében láttuk, Reiser számára a múltbéli trauma a self otthonává, sőt megalapozójává válik. A múlt ismétlése nem a trauma és az elfojtás szótárához tartozik, hanem a selfet hozza létre. Ez a színe, a pozitív aspektusa a trauma „otthonteremtő” erejének: a self struktúrájának biztosítása. Azonban gyakrabban, a trauma egy sérült, élethetetlen jelentésrendszert hoz létre, amely ugyanúgy a self struktúráját, otthonát adja, mégis rombol, sem mint épít. A trauma tehát, amennyiben nem a moritzi verziót vesszük alapul, egyszerre identitásépítő és identitásromboló. Lerombol, de a legenyhébben is kétségsbe vonja az addigi identifikációs hálózatot, és helyette csak a saját valóságát állítja, ami azonban alig, vagy csak nagyon küzdelmesen megfogalmazható, elfogadható és elsajátítható, azaz nagyon nehezen rendelhető hozzá jelentés, jelentések rendszere. Igazsága általában iszonyú dolgokról jelent, ezért élethetően csupán egy szubjektív igazság küzdhető ki vele kapcsolatban, amely azonban szintén nehéz, hiszen nem a szubjektum a jelentéssel felruházzandó esemény ágense, hanem a szubjektummal történnek a dolgok.

³³⁹ Ricoeur, Paul. 1999. Az én és az elbeszélt azonosság. In. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris.

³⁴⁰ Az elmélet kritikáját az értelemképződés és az értelemrögzítés nyomán lásd például Tengelyi, *Élettörténet és sorseseemény*. 13–48.

³⁴¹ Ez különösen a traumára igaz. Természetesen egy ilyen elbeszélés is tanúskodni fog arról a *változásról*, amelyen az ember keresztül ment az időben, de inkább áttételesen, jelek formájában.

Tehát annak, akinek nem sikerült „poszttraumás fejlődést” elérnie, a maga romboló hatásával együtt is identitást épít a trauma, csak éppen *traumatizált identitást*. Ilyenkor a trauma kifosztja az addigi identitást, és a helyére a maga igazságát állítja. A túlélő mint egy báb hordozza a trauma élhetetlen és elbeszélhetetlen igazságát.

Elképzelhető, hogy bizonyos radikális cezúrák az élettörténetben sokkalta élesebben rajzolják ki identitásuk vonalait, – semmint sok, jól narrativizálható esemény – anélkül, hogy történetként megjelenjenek *számunkra*, (esetleg analitikusunk számára megjelenhet). Azonban mégis részesei lehetnek identitásunknak: ezeknek a nagy horderejű eseményeknek az „eredményét”, hozományát érezzük, amikor arról beszélünk, „kik vagyunk mi,.. A velünk történt események tehát passzív módon *kifejeződnek* identitásunkban, anélkül, hogy *kifejeznénk* azokat mondjuk egy történet vagy történetek keretei közt. Az elbeszélt történetekben aztán lehet a nyomok, a kifejeződések után kutatni. Az elbeszélt azonosság tehát Freud manifeszt álmára hasonlít, amelyben ott bújkál a látens álomtartalom.

Ugyanez a kérdés feltehető a nosztalgia kapcsán is. Milyen módon része a nosztalgikus emlék identitásomnak? Nosztalgikus emlékeink a legsajátabb, legnehezebben átadható emlékeink, amelyek nyilvánvalóan identitásunk egészét átítatják. Próbáljuk visszaidézni az atmoszférát, amely kisgyerekként a szülői házban körülvelt minket! Még ha minden ízünkben érezzük is, lehetetlen szavakba önteni az élmény komplexitását, és azt, amit számunkra jelent. Mégis ezekben az emlékekben bújik meg az az igazság, amely elárulja a szubjektumnak, hogy ki ő. Tehát bár össze vagyok kötve szagokon, képeken, tárgyakon, álmokon, vágyakon, vagy éppen kényszereken keresztül a múltammal – azonban mégsem egyértelmű, hogy az identitásom kontinuitását, Ricouer elnevezésével, az ipszeitásmat hogyan teremtik meg ezek az összeköttetések. Lehet-e azonosulni valami olyannal, „magaménak” tudhatok-e valami olyasmit, amire csupán vágyini tudok és, ami teljesen esetelegesen bukkan fel és merül alá emlékezetemben? Mit jelent ilyenkor az azonosság?

A nosztalgia arra vágyik, hogy újra jelenné tegye a múltat. Természetesen egy hétköznapi emlékehez is viszonyulhatok oly módon, hogy „máshogy kellett volna csinálnom”, „elrontottam”, stb., azonban ezek a gondolatok legfeljebb a korrekciót, és nem az önmagáért való visszaállítást célozzák. Azonban a nosztalgia lényege az (és ez az, ami a fájdalmas is benne), hogy nem visszahozható, hogy nem élhetem újra át, nem *ismételhetem meg*. De ha valóban identitásom része, akkor miért vágyódom mégis utána,

miért nem elég nekem emlékként, hiszen pusztá emlékeimhez ebben a tekintetben semleges a viszonyom, azaz megelégszem velük, mint múltam részeivel.

A nosztalgiában különös módon tapasztalom meg a múltam, egyrészt otthonra lelek benne, másrészt fájdalommal tölt el hiánya – otthon a hiányban.³⁴² Egyszerre közeli és távoli a nosztalgia.³⁴³ Ez az otthonos, de fájdalmas, szorító érzés valószínűleg nem csupán a múlt visszahozhatatlanságának szól. Felvetődik a kérdés, hogy az egyszer már megszerzett *tapasztalataim* után sóvároghatok-e a nosztalgia sóvárgásával. Úgy tűnik, mintha a nosztalgikus emlék státusza más lenne, mint egy tudatosított tapasztalatot hordozó emléké.³⁴⁴ Elképzelhető, hogy a nosztalgikus emlék valahogyan inkább *élményszerű*, akárcsak a trauma, és kevésbé szilárdult meg, kevésbé vált tudásszerű, lecsapódott tapasztalattá.

Amíg a traumatizációt megéli elszenvetője, addig a nosztalgia tudattalanul alakul ki. A nosztalgia mégis részese az identitásnak, márpedig úgy, hogy annak tudattalan régióihoz nyújt hozzáférést, még hozzá esetleges hozzáférést. Ezért úgy fogalmazhatunk, hogy a nosztalgikus viszonyulás a *tudattalan identitással*, az önazonosság tudattalan építőelemeivel összekötő tudati történés. Tudattalan, amennyiben felbukkanásáig nem tudtunk jelentőségéről, nem befolyásolható felbukkanása, eltűnése, akarattal nem mélyíthető a rá való emlékezés, olyan dolgokat idéz fel, amelyekre nem is emlékeztünk, a tudatos énünkkel rossznak ítélt dolgok iránt is feléledhet, és általa életre kel mindaz, amit a „tapasztalat tudattalanja”³⁴⁵ őriz. Ugyanakkor mindezek ellenére mégis megalapozza az identitásunkat, akárcsak a gyermekkor elfelejtett történései. Identitásunk tudattalan dimenziói tehát egy olyan álláspontra pozicionálják a szubjektumot, amelynek csak nagyjából ismeri koordinátáit. Egy lehetséges válasz tehát arra a kérdésre, hogy hogyan képes valami tudattalan megjelenni a tudatosban, anélkül, hogy alárendelődné annak: a nosztalgia.

A nosztalgia identitáshoz való viszonya ugyanakkor szintén kettős, akárcsak a traumáé: benne van az építés és a kontrasztvetés is. Egyrészt identitásépítő, hiszen ezek az emlékek

³⁴² Tudat kizárólag azért létezik, mert emlékezni tud, de ezzel együtt azonban meg is hiúsul az emlékezet, ezt hívja Derrida „a gyász törvényének”. Derrida, Jacques. 2001. *The Work of Mourning*. Chicago, University of Chicago. 115.

³⁴³ Harper, Ralph. 1966. *Nostalgia*. Cleveland Press of Western Reserve University.

³⁴⁴ Lásd a trauma fejezetben élmény és tapasztalat megkülönböztetését.

³⁴⁵ Vö. Ullmann, 2010.

szingularitásom zálogai, csak nekem nosztalgikus egy személyes emlékem, (bár kollektív nosztalgiák is részei lehetnek identitásomnak). Másrészt pedig identitásromboló, mivel diszkontinuitásra épül. A nosztalgia érzése teremt egy „akkort” és egy „mostot”,³⁴⁶ amelyek között a szakadék áthidalhatatlan. Az Assmann által feltárt két funkciója a mítosznak, azaz, hogy a jelennek megalapozó vagy annak kontrasztot vető „emlékezésről” van-e szó, a nosztalgia és identitás viszonyának megértéséhez vezet el minket. A nosztalgia ugyanis mint hőskor vagy aranykor jelenik meg a szubjektum számára, amelyet mindig szakadék választ el a jelentől, ennek ellenére mégis betölti az identitás megalapozásának feladatát. A nosztalgia múltja nem veszít az erejéből, amellyel hatni képes, amellyel jelen képes lenni a szubjektum életében.³⁴⁷ Az érte való sóvárgás eszerint nem más, mint egyfajta személyes aranykor után való sóvárgás.

A nosztalgikusan feléledő múlt emléke közvetíti talán leginkább a szubjektum szingularitását – legalábbis a saját maga számára. A nosztalgia egy személyes mitológiát tart életben és tesz időről időre, varázsütésre hozzáférhetővé. Az általa hordozott tapasztalat végül is nem múltbéli *emlékké*, hanem örökvényű *mitosszá* válik, olyan abszolút múlttá, amelytől „a tovahaladó jelen mindig azonos távolságban marad”.³⁴⁸ Tehát hiába távolodunk az időben, ettől a múlttól nem tudunk eltávolodni.

³⁴⁶ Vö. Tannock, Stuart. Nostalgia critique. *Cultural Studies*, Volume 9, Number 3, October 1995, 453-464(12)

³⁴⁷ Vö. A tudattalanban nincs idő.

³⁴⁸ Cassirer, E. 1958. *Philosophie der sybolischen Formen II. Das mythische Denken*, Darmstadt. 130. Idézi Assmann, 1999. *A kulturális emlékezet*. Budapest, Atlantisz, 78.

Irodalomjegyzék

- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo Sacer*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- . 2003. *Was von Auschwitz bleibt*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Améry, Jean. 2002. *Túl bűnön és bűnhődésen*, Budapest, Múlt és Jövő.
- . 2004. *Az ember önmagáé*. Budapest, Múlt és jövő.
- Ankersmit, F.R. 2004. *A történelmi tapasztalat*. Budapest, Typotex.
- . 2005. *Sublime historical experience*. Stanford: Stanford University Press.
- Antelme, Robert. 1987. *Das Menschengeschlecht*, München, Hauser.
- Arisztotelész. 1997. *Poétika és más költészettani írások*. Budapest, PannonKlett.
- . 1982. *Retorika*. Budapest, Gondolat.
- Augustinus. 1982. *Vallomások*, Gondolat, Budapest.
- Bacsó, Béla. 2007. Az elmélet elmélete. *Jelenkor*. 50. évf. 2.
- Balassa Péter. 1996. A hang és a látvány. Mi ért olvassák a németek a magyarokat? In. *A bolgár kalauz*. Budapest, Pesti Szalon.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *A modernitás és a holokauszt*. Budapest, Új mandátum.
- Bergson, Henri. 1911. *Matter and Memory*. London: George Allen and Unwin.
- Bernet, Rudolf. 2000. The Traumatized Subject. *Research in Phenomenology* 30. 160–180.
- . 2002. Unconscious consciousness in Husserl and Freud. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 1. 327–351.
- Bettelheim, Bruno. 1999. *A végső határ*. Budapest, Európa.
- Blanchot, Maurice. 1991. *Das Unzerstörbare*. München, Carl Hanser.
- . 2005. *Die Schrift des Desasters*. Wilhelm Fink.
- Borowski, Tadeusz. 1971. *Kővilág*. Budapest, Európa.
- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. Basic Books.

- Braun Róbert. 1995. *Holokauszt, elbeszélés, történelem*. Budapest, Osiris.
- Breithaupt, Fritz. 2005. The Invention of Trauma in German Romanticism. *Critical Inquiry* 32 (Autumn). 77-101.
- Brenner, Ira. 1999. Returning to the Fire: Surviving the Holocaust and „Going Back”. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*. Vol 1, 2.
- Brown, Teresa Maria. 1989. *Rewriting the Nostalgic Story: Woman, Desire, Narrative*. Ph.D. dissertation, University of Florida.
- Bullard, Allice. 1997. Self-Representation in the Arms of Defeat: Fatal Nostalgia and Surviving Comrades in French New Caledonia, 1871–1880. *Cultural Anthropology*. Vol. 12, Issue 2, May. 179–212.
- Burke, Edmund. 2003. *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Budapest, Magvető.
- Canetti, Elias. 1983. *A túlélő*. Budapest, Európa.
- Carbone, Mauro. 2004. *The thinking of the sensible: Merleau-Ponty's a-philosophy*. Enanston, Northwestern UP, 16.
- Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore.
- Casement, Patric. 1988. *Learning from the patient*. London, New York. Routledge.
- Casey, Edward S. 1987. *Remembering: A Phenomenological Study*. Indiana University Press.
- Cremonini, A. 2001. Die Nacht der Welt. Ein Versuch über den Blick bei Hegel, Sartre und Lacan. In: Gondek, H.-D., Hofmann, R., Lohmann, H.-M. *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*. Stuttgart, Klett-Cotta, 173-174.
- Critchley, Simon. 1997. *Very Little... Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. London, New York: Routledge.
- . 1999. *Ethics, Politics, Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London & New York, Verso.

- Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York, Free Press.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Proust*. Atlantisz, Budapest.
- De Mijolla, Alain. 2005. *International Dictionary of Psychoanalysis*. MacMillan Reference Books.
- Derrida, Jacques. 2008. *Az archívum kínzó vágya: Freudi impresszió / Archivumok morajlása: Rend a rendetlenségből*. Budapest, Kijarat.
- . 1998. *Mémoires Paul de Man számára*. Budapest, Jósöveg.
- . 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, Routledge.
- . 2001. *To forgive: the unforgivable and the imprescriptible*. In: J. D. Caputo, M. Dooley, & M. J. Scalón (Eds.), Bloomington, Indiana University Press.
- . *The Work of Mourning*. Chicago, University of Chicago.
- Des Pres, T. 1976. *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*. New York, Oxford University Press.
- Erdélyi Ildikó. 2004. *Tér és tükör*. Budapest, Falccus.
- Faulconer, James E. (ed.) 2003. *Transcendence in Philosophy and Religion*. Indianapolis, Indiana Univeristy Press.
- Fink, Eugen. 1997. Megjelenítés és kép. In: *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijarat.
- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés*, Budapest, Gondolat.
- . 2000. *Elmebetegség és pszichiátria. A klinikai orvoslás születése*. Budapest, Corvina.
- . 2004. *A bolondság története*. Budapest, Atlantisz.
- Freud, Sigmund.
- . 1993. *Álomfejtés*. Budapest, Helikon.
- . 1991. *A halálösztön és az életösztönök*. Budapest, Múzsák.

- . A kísérteties. In: Bókay, Antal - Erős, Ferenc (szerk.) *Pszichoanalízis és irodalomtudomány*. Budapest, Filum.
- . 1991. *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Budapest, Cserépfalvi.
- . 1986. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest, Gondolat.
- . Egy ötéves fiú főbiájának analízise. In: *Patkányember. Klinikai esettanulmányok I.* Budapest, Cserépfalvi.
- . 1982. *Esszék*. Budapest, Gondolat.
- . 1997. Gyász és Melankólia. In: *Metapszichológiai írások*. Budapest, Cserépfalvi.
- . 1997. *Ösztönök és ösztönsorsok*. In: *Metapszichológiai írások*. Budapest, Cserépfalvi.
- . 1991. Három értekezés a szexualitás eredetéről. In: *Farkasember. Klinikai esettanulmányok II.* Budapest, Cserépfalvi.
- . 1914. Remembering, Repeating and Working-Through (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II.). *The Standard Edition of the CoMerleau-Ponty lete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII. (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works*, 145-156
- . 1981. Tanulmányok a hisztériáról. In: *Kultusz és áldozat*. Budapest, Európa.
- Frankl, Viktor E. 2005. *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*. Budapest, Jel.
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer*. Budapest, Osiris.
- Harper, Ralph. 1966. *Nostalgia*. Cleveland Press of Western Reserve University.
- Heidegger, Martin. 2000. Das Ding. In: *Gesamtausgabe*, vol. 7, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.
- . 1988. *A műalkotás eredete*. Budapest, Európa.
- Heidelberg-Leonard, Irene, 2004. *Jean Améry, Revolte in der Resignation, Biographie*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Heller Ágnes. 2006. *Trauma*. Budapest, Múlt és Jövő.

- Hemmings, Robert. 2008. *Modern Nostalgia: Siegfried Sassoon, Trauma and the Second World War*. Edinburgh University Press.
- Herman, Judith. 2003. *Trauma és gyógyulás*. Budapest, Háttér, Kévé, NANE Egyesület.
- Hertz, Neil. 1998. Freud és a Homokember. In: Bókay, Erős (Szerk.) *Pszichonalizis és irodalomtudomány* Budapest, Filum.
- Hirsch, Mathias. 2008. Scham und Schuld. *Psychotherapeut* 53:177–184. Düsseldorf, Springer Medizin.
- Howland, Jacob. 2008. Primo Levi's Nostalgia. *Society* 45:540–543.
- Hume, David. 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága*. Budapest, Atlantisz.
- . 2002. *Előadások az időről*. Budapest, Atlantisz.
- . 1985. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Felix Meiner.
- . 1997. Fantázia, képtudat, emlékezet. In: *Kép, fenomén, valóság*. Budapest, Kijárat.
- . Husserliana (Hua) X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitesbewusstseins (1983-1917)*. 1969.
- . Hua XI. *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*. 1988.
- Jameson, Fredric. 1991. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, NC, Duke UP.
- Jankélévitch, Vladimir. 1974. *L'Irreversible et la nostalgie*. Paris, Flammarion.
- . 2003. Das Unverjähbare. In: *Das Verzeihen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Jaspers, Karl. 1996. *Heimweh und Verbrechen*. Michael Farin, München.
- Jauss, H. R. 1999. Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen. In: *Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze*. Stuttgart, Reclam.
- Kafka, Franz. 1982. Egy falusi orvos. In: *Az átváltozás*. Budapest, Európa.

- Kant, Immanuel. 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Szeged, Ictus.
- Kertész, Imre. 2002. *Sorstalanság*, Budapest, Magvető.
- . 2001. *Kaddis*. Esszék. Budapest, Magvető.
- . 1977. *A nyomkereső. Két kisregény. (A nyomkereső. – Detektívtörténet.)* Budapest, Szépirodalmi.
- . 2001. *Az angol lobogó*. Budapest, Magvető.
- . 2003. *Felszámolás*, Budapest, Magvető.
- . 2002. *Gályanapló*. Budapest, Magvető.
- . 1997. *Valaki más*, Budapest, Magvető.
- . 2009. Interjú, *Das Magazin*. Zürich.
- . 1998. *A gondolatnyi csend, amíg a kivégzőosztag újratölt.* Monológok és dialógok. Budapest, Magvető.
- . 2001. *A száműzött nyelv*. Esszék. Budapest, Magvető.
- . 2000. *Kudarc*. Budapest, Magvető.
- Koselleck, Reinhart. 2003. *Elmúlt jövő*. Budapest, Atlantisz.
- Kövár, Zoltán. 2011. A művészet és az író lelkéből. A romantikus rend és a freudi kreativitás-elmélet előzményei. *Imágó*. 1:73-94.
- Kristeva, Julia. 2002. Forgiveness: An Interview. *PMLA*, Vol. 117, No. 2.
- . 2001. *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kulcsár, Zsuzsanna (szerk.) 2005. *Teher alatt.. Pozitív traumafeldolgozás és poszttrauma fejlődés*. Trefort, Budapest.
- Lacan, Jacques. 1993. A tükör stádium. *Thalassa*. 4, 2: 5–11.
- . 1992. *The Ethics of Psychoanalysis. The Seminar of Jacques. Book VII*. Routledge.
- LaCapra, Dominick. 1999. Trauma, Absence, Loss. *Critical Inquiry* 25 2:696-727.
- Laplanche, J, Pontalis, J.-B. 1994. *A pszichoanalízis szótára*. Budapest, Akadémiai.

- Lasch, Christopher. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*. New York, W.W. Norton and Co.
- Levi, Primo. 1990. *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Budapest, Európa.
- Lévinas, Emmanuel. 1997. *Nyelv és közelség*. Pécs, Tanulmány – Jelenkor.
- . 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/ München, Karl Albert.
- . 1993. *Teljesség és végtelen*. Pécs, Jelenkor.
- Locke, John. 1979. *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest, Akadémiai.
- Lotz, Christian. 2004. Recollection, Mourning and the Absolute Past: Husserl, Freud and Derrida. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 4:121-141.
- Lowenthal, David. 1985. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge UP.
- Lytard, Jean-Francois. 1990. *Heidegger and "the Jews"*. Minneapolis.
- Malan, D. H. 1990. *Egyéni dinamikus pszichoterápia*. Aiumula, Budapest.
- Márkus, György. 2008. A trauma és filozófiai ellenstratégiái. *Aspecto. I*.
- Marcia, J. E. 1980. Development and validation of ego-identity statuses. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3:551-558.
- Matzner, Sebastian. 2009. Haunted by Paradise Lost: the Theme of Childhood in Eighteenth-Century Melancholy Writing. *Childhood in the Past: An International Journal*, Vol 1, January, 120-135.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest.
- . 1998. A közvetett nyelv és csend hangjai. In. Bacsó B- (szerk). *Kép, fenomen, valóság*, Kijárat, Budapest. 142-178.
- . 1964. Metaphysics and the novel. In. *Sens and nonsense*. Evanston, Northwestern UP.
- . 2002. *Phenomenology of Perception*, London, Routledge.
- Moritz, Karl, Philip. 2005. Anton Reiser. In. *Schmerz und Erinnerung*, Fink.

- Nádas Péter. 2004. *Saját halál*. Pécs, Jelenkor.
- . 2009. Tudositás. *ÉS LIII. évfolyam* 45., nov. 6.
- Nietzsche, F. 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Budapest, Akadémiai.
- Orwell, George. 1986. *1984*. Budapest, Fórum.
- Phillips, James. 1985. Distance, Absence, and Nostalgia. In: Don Ihde and Hugh J. Silverman, (eds.) *Descriptions*. Albany, Suny Press.
- Pilinszky János. 1996. Meditáció. In: *Összes versei*. Budapest, Osiris.
- Pintér Judit Nóra. 2008. Orwell, Nádas, Kertész – Trauma és reprezentáció. *Jelenkor*, 2:196-209.
- . 2008. Trauma, változás, tapasztalat. *Aspecto*, 1: 65-77.
- . 2009. Nosztalgia és otthonosság. *Kellék*, Nyár.
- . 2010. Trauma és nosztalgia. Tarkovszkij Solarisa. *Filmvilág*, Július.
- Priest, Stephen. 1998. *Merleau-Ponty*. London, New York, Routledge.
- Proust, Marcel. 1969. *Az eltűnt idő nyomában I. Swann*. Budapest, Európa.
- . 2006. *Az eltűnt idő nyomában III. Guermantes-ék*. Budapest, Magvető.
- . 2009. *A megtalált idő - Az eltűnt idő nyomában VII*. Budapest, Atlantisz.
- Rabaté, Jean-Michael. 2001. *Jacques Lacan*. London, Palgrave.
- Radnóti Sándor. 1991. Auschwitz mint szellemi életforma. *Holmi*, 3.
- Ricoeur, Paul. 1999. A hármas mimézis. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris.
- . 1999. Az én és az elbeszélt azonosság. In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris.
- . 2004. *Das Rätsel der Vergangenheit*. Göttingen, Wallstein.
- . 1970. *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven and London, Yale University Press.

- . 1997. Az eltűnt idő nyomában: az átjárt idő. In: *Az irodalom elméletei* 4. Pécs, Jelenkor.
- . 1992. *Oneself as Another*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ritiovi, Andreea Deciu. 2002. *Yesterday's Self: Nostalgia and the Construction of Personal Identity*. Rowman & Littlefield.
- Rosen, George. 1975. Nostalgia: „A 'Forgotten' Psychological Disorder”, *Clio Medica* 10, 1:28-51.
- Sajó Sándor. *A tapasztalat típusai: a reprezentáló és a nem-objektíváló ismeretek egymásra utaltság.* http://esztetika.elte.hu/repr/szovegek/sajo_tapasztalat_tipusai.pdf
- Salamov, Varlam. 1989. *Kolima*. Budapest, Szabad tér– Európa.
- Sartre, Jean Paul. 2006. *A lét és a semmi*. Budapest, L'Harmattan - Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- . 1976. *Módszer, történelem, egyén. Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Gondolat, Budapest.
- Sass, Louis. 1995. A hitetlenség eposza. *Thalassa* 1995. 1-2.
- Scheibner T., Szűcs Z. G. (Szerk.) 2002. *Az értelmezés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. Budapest, L'Harmattan, 119-137.
- Schiller, Friedrich. 1960. Naiv és szentimentális költészetről. In: *Friedrich Schiller Válogatott esztétikai írásai*. Budapest, Magyar Helikon.
- . 1960. Levelek az ember esztétikai neveléséről. In: *Friedrich Schiller Válogatott esztétikai írásai*. Budapest, Magyar Helikon.
- Schütz, A. Der Heimkehrer. In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Den Haag.
- Seunghyeok, Kweon. *The Human Perception by Terror - Comparison between Aristotle's Catharsis and Edmund Burke's Sublime.* 97. <http://mybox.happycampus.com/dBudapestia/4107967>
- Spiró György. 1983. *Non habent sua fata*. A Sorstalanság – újraolvasva. *Élet és Irodalom* 1983. 30.
- .1985. *Magániktató*. Budapest, Szépirodalmi.

- Starobinski, Jean. 1966. The Idea of Nostalgia, *Diogenes* 54: 81-103.
- Stewart, Susan. 1984. *Longing: Narrative of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Baltimore, The Johns Hopkins UP.
- Szilágyi Ákos. 1988. *Ezerkilencszáznyolcvannégyen innen és túl*. Budapest, Magvető.
- Szirák, Péter. 2003. *Kertész Imre*. Pozsony, Kalligram.
- Szumner, Csaba. 2005. Freud és a későmodernitás. *Beszélő*. Október, 10.
- Tannock, Stuart. 1995. Nostalgia critique. *Cultural Studies*, Volume 9, Number 3, October, 453-464(12).
- Tedeschi, R. G., Calhoun, L. G. 1996. The Posttraumatic Growth Inventory: measuring the positive legacy of trauma. *Journal of Traumatic Stress*, 9, 455-471.
- Tengelyi László. 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz.
- . 1996. Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél. *Magyar Filozófiai Szemle* 6.
- . 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- . 2003. Tapasztalat és önhasadás. *Világosság* 2003/7–8.
- . Előadás. Elhangzott ELTE 2004/5 őszi félév
- Teslár Ákos. 2002. Élni és (új)írni. In: Scheibner T., Szűcs Z. G. (Szerk.) *Az értelmezés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. Budapest, L'Harmattan, 119-137.
- Ullmann, Tamás. 2007. Kant és a hattyú. *Holmi*, 3.
- . 2010. *A láthatatlan forma – sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Vári György. 2002. Cselekményesítés, történelmi tapasztalat és a fenséges művészete. In: Scheibner T., Szűcs Z. G. (Szerk.) *Az értelmezés szükségessége – Tanulmányok Kertész Imréről*. Budapest, L'Harmattan.
- . 2003. *Kertész Imre. Buchenwald fölött az ég*. Kijarat, Budapest.
- Vermes, Katalin. 2009. Multimodalitás és *sensus communis*. *Aspecto*. II. 1.

Waldenfels, Bernhard. 2005. *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

White, Hayden. 1997. *A történelem terhe*. Budapest, Osiris.

Wilson, Janelle. 1968. *Nostalgia: Sanctuary of Meaning*. London, Pelican.

Wyschogrod, Edith. 2006. Repentance and forgiveness: the undoing of time. *International Journal PhilRelig*, 60:157–168.

Žižek S. 1999. *The Thing from Inner Space*. Artmargins.